3 1761 08381358 4

Palästinajahrbuch

des

Deutschen evangelischen Instituts

für Altertumswissenschaft

des heiligen Landes zu Jerusalem

1910

DS
101
P13
Ja. 6
1910
c. 1
ROBA
ERSITY
F
ONTO
NARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/palstinajahrbu1910dalm

Aufnahme von G. Dalman.

1. Wasserfall bei dscherasch.

P. Or. Philo

Palästinajahrbuch

des

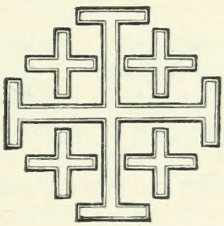
Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem

Im Auftrage des Stiftungsvorstandes

herausgegeben von

Prof. D. Dr. Gustaf Dalman

Sechster Jahrgang



124251
20/9/12

Mit 5 Tafeln und 1 Karte in Steindruck

Berlin 1910
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68—71

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901,
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Jahresbericht des Inſtituts für das Arbeitsjahr 1909/10 (mit Karte), erſtattet von Prof. Dalman 1

II. Arbeiten aus dem Inſtitut.

1. Prof. Dalman, Einſt und jetzt in Paläſtina 27
2. Prof. Greßmann, Der Eckſtein 38
3. Privatdoc. Lic. Alt, Mizpa in Benjamin 46
4. Privatdoc. Dr. Lic. Kahle, Die moslemiſchen Heiligtümer in und bei Jeruſalem 63
5. Direktor Dr. Rothſtein, Moslemiſche Hochzeitsgebräuche in Liſta bei Jeruſalem 102

Abbildungen.

Titelbild 1. Waſſerfall bei dscherasch. — Aufnahme von G. Dalman.

Tafel 1. 2. Stele im wādi ḥāmūl. — Aufnahme von P. Kahle.
3. Skulpturen im wādi ḳāna. — Aufnahme von E. Aurelius.
4. Götterbild im wādi ḥāmūl. — Aufnahme von E. Aurelius.
5. Grabſteininſchrift in dscherasch. — Aufnahme von E. Aurelius.
6. Mittagsraſt im Triumphbogen zu dscherasch. — Aufnahme von E. Aurelius. (Zwiſchen S. 12 u. 13.)

Tafel 2. 7. Kolumbarium bei chirbet ʿaṭāra. — Aufnahme von E. Aurelius.
8. Tell en-naṣbe von Südoſt. — Aufnahme von E. Aurelius.
9. Schēch ḥasan abū-l-ḥalāwa in Jeruſalem. — Aufnahme von P. Kahle.
10. Schēch ḥasan in bēt iksa. — Aufnahme von P. Kahle. (Zwiſchen S. 62 u. 63.)

Tafel 3. 11. Schēch ʿabeijān, ein Beduinenheiligtum. — Aufnahme von P. Kahle.
12. el-muntār bei Gaza, als Beiſpiel für ein Grabinneres. — Aufnahme von P. Kahle.
13. Sitt ḥasne bei es-ſifle. — Aufnahme von P. Kahle.
14. Sitt mizrāb bei er-rās. — Aufnahme von P. Kahle. (Zwiſchen S. 94 u. 95.)

Tafel 4. 15. Ballūṭat el-bedrīje bei el-mālha. — Aufnahme von P. Kahle.
16. el-ʿadschami bei bēt maḥsīr, Inneres des Heiligtumes, Malereien mit Henna. — Aufnahme von P. Kahle.
17. Die Braut im Hochzeitszuge zu Pferde mit Schwert und Verhüllung. — Aufnahme von G. Dalman.
18. Schwerttanz im Hochzeitszuge. — Aufnahme von G. Dalman. (Zwischen S. 102 u. 103.)

Kartenskizze von Palästina. Von G. Dalman. (Zwischen S. 8 u. 9.)

I.

Jahresbericht

des Deutſchen evangeliſchen Inſtituts für Altertumswiſſenſchaft des heiligen Landes

für das

Arbeitsjahr 1909/10

abgeſtattet

vom derz. Vorſteher **Profeſſor D. Dr. Dalman**

am 20. Mai 1910.

1. Die Gewinnung eines eigenen Heims.

Das wichtigste Ereignis des vergangenen Jahres war, daß seitens des Stiftungsvorstandes die ersten Schritte geschahen, um die Mittel für die Schaffung eines eigenen Heims für das Institut flüssig zu machen und mit der Sammlung eines Baufonds zu beginnen. Die zu diesem Zweck vom Stiftungsvorstand an die deutschen evangelischen Kirchenregierungen versandte Denkschrift nennt für die Notwendigkeit der Ausstattung des Instituts mit einem eigenen Hause folgende Gründe:

1. „Die im gemieteten Hause des Instituts für Bibliothek und Museum zur Verfügung stehenden Räume sind gefüllt und erlauben kein weiteres Wachstum. Der für die öffentlichen Vorträge jedesmal provisorisch hergerichtete Raum reicht nicht aus und gibt steten Anlaß zur Klage über Überfüllung und verdorbene Luft. Der Vorlesungs- und Arbeitsraum sollte von der Bibliothek getrennt werden.

2. Die Zahl der Mietshäuser, welche in Jerusalem für die Zwecke des Instituts in Frage kämen, ist so klein, daß es jeder Steigerung des moslemischen Hausbesitzers machtlos gegenübersteht. Etwas Besseres als das gegenwärtige Haus ist nicht vorhanden.

3. Ein in Jerusalem dauernd seßhaftes Institut muß auch in hygienischer Beziehung möglichst gute Vorbedingungen aufweisen. In einer Stadt ohne durchgeführte Kanalisation, in welcher Malaria, Dysenterie und Trachom endemisch sind und jede Infektion zur Epidemie ausartet, und die in neuester Zeit von einem Ring von Judenkolonien mit unbeschreiblichem Schmutz und tieftraurigen gesundheitlichen Verhältnissen eingeschlossen wurde, kann der einzelne sich nur dadurch schützen, daß er einen Wohnplatz mit ungehemmtem Luftzutritt und staubfreier Atmosphäre aufsucht und sein eigenes Besitztum reinhält. Die orientalisch gebauten Häuser, wie auch das jetzige Mietshaus des Instituts,

mit ihren unzementierten Dunggruben — wenige Meter vom Wasservorrat — bedeuten eine fortschreitende Infektion ihrer Umgebung.

4. Ein deutsches Institut im Auslande muß das Vaterland würdig repräsentieren. Die École Biblique der Franzosen besitzt glänzende Räumlichkeiten, das Amerikanische archäologische Institut ist im Begriff ein eigenes Haus zu errichten, das deutsche archäologische Institut der katholischen Görres-Gesellschaft hat im Paulus-Hospiz nahezu unbegrenzte Räume zur Verfügung. Das Institut der deutschen evangelischen Kirche sollte nicht hinter den Schwesteranstalten zurückbleiben.

5. Die Grundstückspreise sind in Jerusalem in fortwährender rascher Steigerung begriffen. In Kürze werden alle Plätze in erreichbarer Nähe der inneren Stadt bebaut sein. Je später das Institut sein eigenes Heim erhält, desto teurer wird es kaufen, und desto weniger geeignete Grundstücke werden ihm zur Verfügung stehen."

Von hoher Bedeutung war, daß anläßlich der Einweihung des Baues der Kaiserin Auguste Viktoria-Stiftung der Vorsitzende unseres Stiftungsvorstandes, Herr Wirklicher Geheimer Rat D. Voigts, Exzellenz, Anfang April 1910 in Jerusalem weilte, die Verhältnisse des Instituts aus eigenem Augenschein kennen lernen und die für den Bauplatz gegebenen wichtigsten Möglichkeiten prüfen konnte.

Wir vertrauen, daß außer den am Institut beteiligten deutschen evangelischen Kirchenregierungen unserer deutschen Anstalt Freunde und Gönner nicht fehlen werden, welche helfen, daß in Bälde ein des Vaterlandes würdiges Gebäude allen Bedürfnissen des Instituts hinreichenden Raum bietet, als ein Mittelpunkt deutscher wissenschaftlicher Arbeit im heiligen Lande.

Die Bureaukasse des Königlichen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten in Berlin, Wilhelmstraße, hat sich bereit erklärt, Gaben für den Baufonds des Instituts in Empfang zu nehmen. Eine Anzeige wird gleichzeitig an den Stiftungsvorstand des Instituts, Berlin W 9, Köthenerstraße 38, erbeten.

2. Die Mitglieder des Instituts.

Als diesjähriger Mitarbeiter wurde von Preußen, ältere Provinzen, entsandt:

Privatdozent Dr. Lic. Kahle aus Halle a. S.

Er war uns ein treuer Arbeitsgenosse, der durch sein Wissen um den modernen Islam die Darbietungen des Instituts bereicherte und durch einen wahrhaft vorbildlichen Eifer im Studium des mohammedanischen religiösen Lebens in Palästina in hohem Grade anregend wirkte.

Als Stipendiaten wurden entsandt:
von Preußen, ältere Provinzen:
Pfarrer Knieschke aus Sieversdorf, Prov. Brandenburg,
Pfarrer Johannsen aus Essen a. Ruhr,
Pfarrer Lic. Seitz aus Zweinen, Prov. Sachsen,
Hilfsprediger Niemöller aus Paderborn;
vom Königreich Sachsen:
Pfarrer Dr. Reil aus Crostau, Ober-Lausitz;
von Baden:
Pfarramtskandidat Jäger aus Karlsruhe.

Mit Erlaubnis des Stiftungsvorstandes nahm am Lehrkurse teil Kreisschulinspektor Glander aus Vechta in Oldenburg. Außerdem hatte sich uns für die ganze Dauer des Lehrkurses angeschlossen Lic. theol. Aurelius, Dozent der Theologie an der Universität Uppsala. Wir freuen uns, daß unser Institut auf diese Weise über seinen engsten Kreis hinaus hat Dienste leisten können. Jeder, der mit dem Wunsche ernsten Lernens unser Institut aufsucht, wird uns stets willkommen sein.

Da der dem Vorsteher von dem Königlich Sächsischen Ministerium des Kultus und des öffentlichen Unterrichts bisher erteilte Urlaub sich nicht wohl auf unabsehbare Zeit verlängern ließ, sah sich derselbe zu seinem lebhaften Bedauern genötigt, durch Vermittelung des Stiftungsvorstandes die Entlassung aus dem Verbande der Universität Leipzig nachzusuchen. Sie wurde am 6. Dezember 1909 erteilt. Als ein Zeichen, daß deutsche theologische Fakultäten auch nach der Lösung dieser Personalunion unser Institut als eine ihnen verwandte Größe betrachten, darf wohl angesehen werden, daß der Vorsteher von der Theologischen Fakultät der Universität Marburg im Januar 1910 den Auftrag erhielt, dem von Jerusalem scheidenden Pfarrer unsrer Gemeinde, Propst Bußmann, das Diplom seiner Ernennung zum Doktor der Theologie öffentlich zu überreichen. — Im Sommer 1909 wurde der Vorsteher zum (titulären) Mitglied des Generalkomitees des Palestine Exploration Fund in London ernannt.

Es ist mehrfach vorgekommen, daß frühere Mitglieder des Instituts sich auf Publikationen als Mitglieder desselben bezeichneten. Demgegenüber muß daran erinnert werden, daß unsere Satzungen keine über die Zeit der Entsendung hinausreichende Dauer der Mitgliedschaft kennen. Trotzdem legen wir Wert darauf, mit den früheren Mitgliedern in persönlicher Beziehung zu bleiben, und hoffen, daß die Erinnerung an das im heiligen Lande Erlebte und Gewonnene ein einigendes Band wird für alle, die hier jemals mit uns gearbeitet haben. Die in einsamer

Fremde wirkende wissenschaftliche Anstalt bedarf der Freunde, die in der Heimat ihre Interessen wahrnehmen, und ist jedes Zeichens dauernder Anhänglichkeit dankbar eingedenk.

Bei dem Aufenthalt des Vorstehers in Deutschland im Sommer 1909 hatte er die Freude, Vertreter aller bisherigen Jahrgänge des Instituts begrüßen zu können. Möge auch weiterhin die Verbindung der „Palästinenser" grünen und blühen!

3. Vorlesungen und Vorträge.

Die Vorlesungen des Lehrkurses galten folgenden Gegenständen:

1. Das alte Jerusalem, Professor Dalman, Montag und Donnerstag 9 bis 12 Uhr vormittags, ambulando.

2. Der moderne Islam, Dr. Kahle, Dienstag und Freitag abends $^1/_2$5 bis $^1/_2$6 Uhr.

3. Geographische Streifzüge in Palästina, Professor Dalman, Dienstag und Freitag abends $^1/_2$6 bis $^1/_2$7 Uhr.

4. Neuarabische Lektüre (nach Bauer, Das Palästinische Arabisch, Leipzig 1910), Dr. Kahle, Montag und Donnerstag abends $^1/_2$9 bis $^1/_2$10 Uhr.

Die öffentlichen Vorträge hatten folgende Themata:

am 16. Februar: Gilgal und die Steinkreise Palästinas, Professor Dalman.

am 23. Februar: Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem, Dr. Kahle,

am 2. März: Pompeji, Pfarrer Lic. Seitz,

am 9. März: Kanaan nach den Tell el-Amarena-Briefen, Professor D. Dr. Steuernagel aus Halle.

Die ersten drei Vorträge konnten diesmal durch Lichtbilder erläutert werden, bei denen Herr Lehrer Brandt von der Deutschen Schule uns freundlichst Hilfe leistete. Besonderen Dank schulden wir Herrn Professor Steuernagel, daß er mitten in der Unruhe einer Palästinareise seine wertvolle Unterstützung uns zuteil werden ließ.

4. Die Arbeiten.

Es war ungünstig, daß die Weihefeier auf dem Ölberg am 9. April das Institut nötigte, die Reise durch das Land schon am 16. März anzutreten, und daß auch nachher verschiedene Festlichkeiten neben der Konferenz der Orientgeistlichen dem ruhigen Arbeiten im Wege standen.

Die Aufnahme der Nekropole von Jerusalem, welche dies Jahr hätte beendet werden sollen, mußte unter diesen Umständen zurückgestellt werden.

Von schriftlichen Institutsarbeiten liefen ein:

Pfarrvikar E. Nestle, Judaea bei Josephus.

Pfarrer P. Mickley, Von Caesarea am Meer nach Caesarea Philippi (I).

Als „Studien aus dem Deutschen ev. archäolog. Institut in Jerusalem" Nr. 16 und 17 erschienen:

R. Horning, Verzeichnis der Mosaiken aus Mesopotamien, Syrien, Palästina und dem Sinai, ZDPV 1909, S. 113—150.

R. Hartmann, Geschichte der Aksa-Moschee zu Jerusalem, ebenda S. 185—207.

Von anderen literarischen Arbeiten nennen wir:

M. Sarowy, Die Nabatäer und ihre heilige Stadt Petra, Kons. Monatsschrift 1910, S. 723—731.

R. Hartmann, Petra, die Grabstätte Aarons, Preuß. Jahrbücher 1909, S. 496—506.

— —, Quer durch die Araba, Kosmos 1909, S. 397—400.

— —, Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte, Straßburg 1909.

E. Brederek, Deutsch-evangelische Liebesarbeit in Palästina, Monatsschrift für Innere Mission 1908, S. 81 ff., 121 ff., 161 ff., 210 ff.

J. Boehmer, Heilige Stätten im Lande der Bibel als Gottes Zeugen in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1909.

— —, Auf den muslimischen Friedhöfen Jerusalems, Mitt. u. Nachr. des D. Pal. Ver. 1909, S. 77—79, 81—88, 1910, S. 1—16.

O. Eberhard, Einst und jetzt im heiligen Lande, Gütersloh 1909.

O. Trusen, Geschichte von Gethsemane, ZDPV 1910, S. 57—100.

Dalman, Einige Inschriften aus Dscheraisch, ZDPV 1909, S. 222—225, vgl. 1910, S. 165.

— —, Notes on the old hebrew Calendar-Inscription from Gezer, PEFQ 1909, S. 118 f.

— —, Jahresberichte des Kgl. Schwedischen Konsulats für 1904, 1905, 1907, 1908, Svensk Export 1906, S. 433 f.; 1908, S. 1702 f.; 1909, S. 322.

— —, Artikel Aceldama, Bethesda, En-Rogel, Gethsemane, Gihon, Golgotha, Hinnom, Jerusalem, Kidron, Mount of Olives, Shiloah, Temple, in The Temple Dictionary of the Bible, London 1910.

Wir beglückwünschen hier Oberlehrer Trusen (Mitglied im Jahr 1906), der mit seiner obengenannten Institutsarbeit im November 1909 zum Dr. phil. promoviert wurde und sich damit seinen Vorgängern Oehler, Fenner, Hagemeyer, Hartmann würdig anschloß.

5. Bibliothek und Museum.

In die Bibliothek wurden etwa 50 Bände neu eingestellt.

Als Geschenke wurden ihr zuteil:

von Dr. med. E. W. Gurney Masterman in Jerusalem: Studies in Galilee, Chicago 1909,

von Dr. phil. R. Hartmann in Tübingen: Der Felsendom und seine Geschichte, Straßburg 1909,

von Professor D. Dr. Gregory in Leipzig: Wellhausen und Johannes, Leipzig 1910.

Das Museum litt aufs neue durch den Winterregen und konnte deshalb nie dauernd in Ordnung gehalten werden. Eine gründliche Reparatur des Daches war beim Hausbesitzer nicht durchzusetzen.

Die Keramik der archäologischen Sammlung hat nun eine chronologische Ordnung erhalten mit eigenen Schränken für die vorisraelitische, israelitische, hellenistische und die römisch-byzantinische Zeit. Nur die Funde von Geser, Megiddo, Jericho, Jerusalem sind für sich aufgestellt worden.

Unsere Steinsammlung erhielt durch zahlreiche Funde des Vorstehers auf Reisen und Ausflügen, zu denen auch das Institutsmitglied Pastor Knieschke beitrug, einen nicht unwesentlichen Zuwachs an Fossilien. Ammoniten vom wādi el-elṣa und aus der Gegend von ʿabud, Nummuliten vom Garizzim, Radioliten und Hippuriten vom Westfuße des Karmel, aus der Gegend des ostjordanischen mār eljās und des judäischen tibne sind besonders zu nennen.

Die im Museum aufgestellte, vorläufig zumeist im Privatbesitz des Vorstehers befindliche Vogelsammlung, welche von Herrn Aharoni in Palästina zusammengebracht wurde, während die rühmlichst bekannte Lehrmittelanstalt von W. Schlüter in Halle das Ausstopfen besorgte, ist nun auf etwa 200 Arten in 270 Exemplaren angewachsen. Es dürfte jedenfalls in Palästina sonst keine so vollständige Sammlung der einheimischen und wandernden Vogelwelt unseres Landes vorhanden sein. Raummangel erlaubt leider keine sachgemäße Aufstellung.

Es zeigt sich in dieser Zusammensetzung unsers Museums, wie wenig zutreffend die Vorstellung ist, als befasse sich unser Institut nur mit sogenannten Antiquitäten. Die ganze lebende und tote Welt Palästinas ist sein Arbeitsfeld, und die Natur des Landes kann dabei um so weniger übersehen werden, als sie nicht nur stetiger Begleiter seiner Geschichte gewesen ist, sondern ihr in vieler Beziehung die entscheidenden Vorbedingungen gegeben hat. Beklagenswert ist nur, daß die beschränkten

Verlag d. Kgl. Hofbuchhandlung E. S. Mittler & Sohn, Berlin.

Mittel, die uns zu Gebote stehen, nicht erlauben, die Möglichkeiten zu einer allseitigen Vervollständigung unserer Sammlungen hinreichend auszunützen. Besondere Schenkungen zu diesem Zweck sind sehr willkommen. Auch wäre es schön, wenn die in Palästina wohnenden Deutschen es zu ihrer nationalen Aufgabe rechnen wollten, unser deutsches Institut durch Zuwendung von naturwissenschaftlichen, ethnologischen und archäologischen Gegenständen aufbauen zu helfen.

6. Ausflüge und Reisen.

Der Vorsteher und der Mitarbeiter des Instituts, denen sich der von der Görres-Gesellschaft hierher entsandte Pater Dr. theol. Karge aus Breslau anschloß, unternahmen im November 1909 eine Reise nach Petra. Die wichtigste Aufgabe der Reise war die Nachprüfung der früher vom Vorsteher dort gesehenen nabatäischen Inschriften. Auf dem ganzen Wege wurde Gelegenheit genommen, ethnologische Studien zu treiben und vor allem über die religiösen Sitten der Bauern und Beduinen jener Gegenden Erkundigungen einzuziehen. Eine von Dr. Karge aufgefundene zwölfzeilige, aber sehr beschädigte nabatäische Inschrift konnte für das Museum mitgebracht werden.

Auf den Tagesausflügen des Instituts besuchten die Mitglieder am 5. Februar nebi samwil und el-ḳubebe, am 12. Februar el-munṭār und mārsaba, am 22. Februar ʿēn fara und ʿen eṣ-ṣuwenīṭ, am 26. Februar den Hain des schech el-ʿadschami bei bet maḥsir, am 7. bis 9. März ʿen dschidi am Toten Meer und Hebron. Diesmal mußte das Biwak auf der öden Höhe des Passes von ʿēn dschidi über 600 m oberhalb des Sees aufgeschlagen werden. Ein unerfreulicher Streit zwischen Beduinen und unsern Pferdeknechten, wobei Steine geworfen und Revolver gezogen wurden, hatte den ersten Tagemarsch verzögert.

Die 22tägige Reise des Instituts wurde am 16. März angetreten und am 6. 7. April beendet. Außer den unter 2) genannten freiwilligen Teilnehmern am Lehrkurs hatten wir die Freude, Professor D. Steuernagel aus Halle zu den Reisegenossen zählen zu können. Einen anderen bei uns angemeldeten Reisegefährten hatte der Sturm zweimal an der Landung in Jaffa verhindert und auf diese Weise zu anderen Dispositionen gezwungen. Fünf Zelte bildeten diesmal unser Lager. 13 Pferde, 13 Maultiere und 12 Esel bewerkstelligten den Transport von Menschen und Gepäck.

7. Reisebericht.

Am ersten und zweiten Reisetage folgten wir der althistorischen Meridionalstraße des Landes nordwärts, doch nicht ohne bedeutsame

Abweichungen. Jenseits bētīn (Bethel) lenkten wir östlich ab, um das alte Heiligtum des Baal Hazor, das in dem moslemischen Bergheiligtum el-ʿaṣūr fortlebt, aufzusuchen. Die dem Berge eigene weite Rundsicht, welche vom Hermon bis nach Gaza reicht, trug einen ungewöhnlichen Charakter durch die über die Landschaft verstreuten Reste eines kurz vor Antritt der Reise niedergegangenen großen Schneefalles, der die Gebirge Judas und Moabs für einige Tage völlig in Weiß kleidete. Über el-mezraʿa stiegen wir steil zur sumpfigen Ebene von turmus ʿaija hinab, an deren Nordende auf sich erhebendem Gelände chirbet sēlun (Silo) liegt. Für seine geschichtliche Bedeutung wird man immer wieder darauf zurückgewiesen, daß die Israeliten sich hier zu einer Zeit festgesetzt haben müssen, in welcher die festen Punkte an der in geringer Entfernung vorüberstreichenden Meridionalstraße noch nicht in ihrem Besitz waren. Das erste Lager stand bei dem Dorfe el-lubban (Nachtquartier I), wenig südlich vom nördlichen Grenzort des alten Judaea. Vor nāblus besuchten wir den Jakobsbrunnen, der neuerdings wieder vollständig ausgeräumt worden ist. Wir maßen 19 m bis zum Wasserspiegel. Man sagte, daß das Wasser 13 m hoch stehe. Die Anlage dieses tiefen Grundwasserbrunnens wenige Minuten von den starken Quellen ʿēn el-balāṭa und ʿēn ed-defne hat etwas Rätselhaftes, und man wundert sich nicht, daß die Samaritaner den Jakobsbrunnen an anderer Stelle, näher an nāblus, zeigen. Doch ist nicht ganz undenkbar, daß einem Nomaden die Quellen des alten Sichem verschlossen wurden, sodaß er genötigt war, seinen Herden das Grundwasser zu erschließen. So jedenfalls ist die Entstehung der alten Benennung zu erklären. Auf dem Garizzim überzeugten wir uns aufs neue, daß der „heilige Felsen", den die Samaritaner zeigen, nicht innerhalb ihres alten Heiligtums gelegen haben kann. Dies sucht man mit größerem Recht in der Gegend der befestigten Kirche Justinians, auf deren Westseite die Spuren eines Fundaments aus großen Steinen hervortreten. Die Mittagsrast hielten wir diesmal auf der sogenannten Jothams Kanzel schakk en-nimr, nicht weit von der gewaltigen Grotte bab el-mubarrad. Der Ri. 9, 7 vom Erzähler vorausgesetzte Platz „auf dem Gipfel des Garizzim", wo Jotham den Sichemiten seine Fabel zurief, kann freilich schon deshalb hier nicht gelegen haben, weil eine rasche Flucht bergwärts hier durch hohe Felswände unmöglich gemacht wurde. Hölscher[1] denkt mit größerem Recht an die weiter östlich liegende Stelle, wo Garizzim und Ebal weiter in das Tal hineintreten und wo deshalb auch der Schauplatz von Jos. 8, 30—35 zu suchen ist.

[1] ZDPV 1910 S. 101.

In sebaste (Nachtquartier II) beschäftigte unter den im Vorjahre fortgeschrittenen Ausgrabungen der Amerikaner vor allem die Klärung der beiden runden Türme am Westende der herodianischen Stadt. Das in dieser Gegend zu erwartende Tor war nicht gefunden worden; aber die Türme erwiesen sich als Bestandteile einer imponierenden Stadtmauer, außer welcher noch ein Stück einer älteren Stadtbefestigung, wohl aus israelitischer Zeit, zu Tage getreten ist. Herodes beabsichtigte mit der Neuanlage von Sebaste offenbar mehr als eine Ehrung des Augustus, es war ebenso wie das Samarien Omris ein Bollwerk königlicher Macht, das bestimmt war, Sichem in Schach zu erhalten oder auch ganz zu ersetzen.

Der folgende Tag führte zunächst auf der großen natürlichen Querstraße des Landes, welche Sichem Neapolis seine Bedeutung verlieh, nach ʿanebta, dann über der el-ruzun (mit Mittagsrast im Bauernhause) auf einem nordwestlichen Abschneideweg nach zeta, wo die östlichere und wohl bedeutendere der beiden parallelen Küstenstraßen, welche kurz vor ʿakka zusammenlaufen, von uns erreicht wurde. Ihr folgten wir bis ʿejun el-asawir (Nachtquartier III), einem wichtigen Knotenpunkt alter Straßen, der gewiß für die Anlage des Hafenplatzes Caesarea, fast genau westlich davon, maßgebend gewesen ist. Hier mündet von Nordosten die alte Straße von Damaskus, an welcher Megiddo lag,[1] von Westen ein Weg, der von besan über dschenin direkt nach dem Küstenland führte. Nordwärts führte ein Zweig nach der westlichen Küstenstraße, während ein anderer die Oststraße an der Ostseite des Karmel vorüber über kemun in der Richtung nach ʿakka fortsetzte. Wir zogen westwärts nach der römischen Landeshauptstadt Caesarea, in deren herodeischem Prätorium Paulus einst ein Gefangener war (Apg. 23, 35).[2] Hier war Gelegenheit, Bootfischerei mit Auslegenetz zu beobachten, wobei die Genossen „im anderen Schiff" (Lk. 5, 7) zu Hilfe kamen. Den Krokodilfluß kreuzten wir am Fuß des chuschm und erreichten dann über miamas seine Höhe bei der großen jüdischen Kolonie zammarin, die freilich in der sauberen Haltung der Häuser und Gärten sich mit den deutschen Kolonien Palästinas nicht messen kann.

Von el-furedis (Nachtquartier IV) zogen wir nur kurze Zeit den Fuß des Karmel entlang und stiegen von ʿen hod zu dem Drusendorf ed-dalie, nahe dem Kamm des Gebirges, empor. Hier wie auf dem

[1] S. Schumacher MuN des DPV 1903, S. 5 ff.

[2] Der Baumgarten am Ostrande der Dünen, den wir wie voriges Jahr passierten, ist nach ʿen hadedun zu benennen. baijarat ez-zurzamije liegt nördlicher. Irrig PJB 1909, S. 15.

weiteren Wege über esch-schellāle und wādi murrān war zu beobachten, wie der schöne Waldbestand des Karmel — Eichen und Kiefern mit Beimischung von Johannisbrot- und Erdbeerbäumen, auch Steinlinden (Phillyrea media, arab. berza[1]), Mastixterebinthen und Lorbeer — mit wenig Resten von den Bewohnern vernichtet worden ist und zur Macchie herabgesunken. Bei esch-schellāle untersuchten wir das von Graf v. Mülinen dort entdeckte „Heiligtum",[2] fanden aber, daß die vermeintliche Opferstättte nur eine Ölpresse gewesen sein kann. Der runde Trog, über welchem ein Altar gestanden haben soll, diente als Behälter für das Öl, das aus den darüber gestellten Körben mit zerquetschten Oliven herabrieselte, und die kleine Nische darüber enthielt nicht ein Götterbild, sondern das Ende des über die Körbe laufenden Preßbalkens.[3] Den Scheitel des Karmel erreichten wir nahe dem rās abu-n-nida, gerade noch früh genug, um den schneeigen Gipfel des Hermon im Abendsonnenstrahl erglänzen zu sehen.

Von ḥēfa (Nachtquartier V) zogen wir — einen Weg des Paulus (Apg. 21, 8) — den Strand entlang nach ʿakka, wo man daran war, für eine Erweiterung der Stadt im Westen das Gelände zu vermessen, und dann die berühmte Küstenstraße über el-mezraʿa und ez-zīb (Nachtquartier VI) mit schönen Gärten zur Tyrischen Leiter und weiter nach Tyrus. Wie schon voriges Jahr, so wurde auch diesmal die Gelegenheit benützt, die für phönizische Altertümer ergiebige chirbet umm el-ʿamad zwischen den beiden Kreidevorgebirgen der Küste südlich von Tyrus eingehend zu betrachten. Dies war aufs neue nicht ohne Ergebnis, denn man machte uns aufmerksam auf zwei von Renan nicht gesehene Skulpturen bei der Mühle des wādi ḥāmūl nicht weit von der alten, nicht unbedeutenden Stadt. Die eine befand sich auf der unteren Hälfte einer leider zertrümmerten Stele von ursprünglich wohl 1,75 m, jetzt 0,99 m Höhe, 0,51 m Breite und 0,26 m Dicke (Abb. 2). Ein starker Zapfen am Fuß der Stele zeigte, daß sie ehemals in ein quadratisches Loch eingelassen war, entweder auf dem natürlichen Felsen, wie es früher hier gefundene Beispiele wahrscheinlich machen,[4] oder auf einer besonderen Basis. Auf der Vorderseite der Stele war eine schreitende Figur mit Tunika und Mantel, aber bloßen Füßen en relief abgebildet in einer Ausführung, welche an hellenistischen oder römischen Geschmack erinnerte.

[1] Nicht eine verkümmerte Eichenart, so v. Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels, S. 19.

[2] A. a. O., S. 229 f.

[3] Vgl. PJB 1909, S. 11, 16.

[4] PJB 1909, S. 17 f.

Aufnahme von P. Kahle.

2. Stele im wādi ḥāmūl.

Aufnahme von G. Aurelius.

3. Skulpturen im wadi ḳana.

4. Götterbild im wādi ḥāmul.

Aufnahme von E. Aurelius.

5. Grabsteininschrift in dscherasch.

Aufnahme von E. Aurelius.

6. Mittagsrast im Triumphbogen zu dscherasch.

Die obere Hälfte fehlt. Eine umrahmte Tafel, welche sich nach oben verschmälert, am Fuße der Figur, doch ohne Inschrift, verriet ägyptischen Einfluß. Noch auffallender war die andere aus dem lebenden Felsen gehauene Figur auf der nördlichen Talseite (Abb. 4). Ein Mann, etwa 1,30 m hoch, mit einem sehr zerstörten breiten Kopf, einem herabhängenden linken Arm (der rechte ist sehr beschädigt), bekleidet mit einem nur über die Hüften reichenden Gewande, vielleicht einem Schurz, steht schreitend über dem Rücken eines liegenden Löwen von 1,26 m Länge und 0,50 m höchster Rückenhöhe, dem der Kopf abgeschlagen ist. Oberhalb, aber nicht unmittelbar dabei, sieht man zwei seichte Tröge von 68 zu 35 und 40 zu 25 cm, unterhalb den Rest einer in den Fels gehauenen Treppe. Die Figur erinnert an die bekannte Stele von Amrit,[1] auf welcher ein als Jäger gekennzeichneter Mann über einen Löwen schreitet. Man wird an eine tyrische Gottheit denken dürfen, vielleicht den Baal, dessen Dienst einmal nahezu Jahwe aus Israel verdrängt hatte.

Die Quelle, aus welcher Tyrus einst sein Wasser erhielt, verfehlten wir, standen aber auf dem Hügel von er-raschedije, der vielleicht mit Recht als Stätte des ältesten Tyrus vorgeschlagen worden ist, weil er der einzige der Gegend ist, der nach einer alten Ortslage aussieht. Die Nacht auf der Westseite von ṣur an dem Meeresstrande, auf welchem Paulus kniend betete (Apg. 21, 5), war unheimlich durch einen warmen Südsturm, der den Umschlag des bis dahin tadellosen Wetters verkündigte (Nachtquartier VII). Aber noch blieb uns am nächsten Tage die Möglichkeit, bei Sonnenschein einige der Altertümer in der Nähe des tyrischen Kana zu besichtigen.

Zuerst trafen wir auf das monumentale ḳabr heran, das ähnlich wie das Grab bei chirbet esch-schamaʿ bei meron[2] aus einem auf hohe Basis gestellten Sarkophag besteht und gewiß erst in die hellenistische Zeit gehört, also mit Hiram nichts zu tun hat. In dieselbe Zeit gehören vielleicht die Felsenskulpturen (Abb. 3), zu denen wir von ḳana in westlicher Richtung hinabstiegen. Sie liegen auf der Südseite des wadi ḳāna bei ed-dellafe, nicht weit von der Siedelung el-chrebe, vielleicht dem ältesten Kana. Da sie niemals genauer beschrieben wurden,[3] sind einige Bemerkungen über sie nicht überflüssig. Drei Reihen von Skulpturen sind an den Abstürzen von Felsbänken hergestellt, und zwar sind dabei folgende Arten zu unterscheiden: 1. Gestalten in ganzer Figur in

[1] Perrot u. Chipiez, History of Art in Phoenicia II, S. 11.

[2] Von mir beschrieben ZDPV 1906, S. 196 f.

[3] Vgl. Renan, Mission de Phénicie, S. 635 f., Guérin, Description de la Palestine, Gal. II, S. 402 f.

nicht zu langem, unten sehr faltigem Gewande, mit unter der Brust zusammengelegten Armen, ohne erkennbare Kopfbedeckung, zuweilen mit auffallend abstehenden Ohren. Eine einzige Person erscheint seitwärts gerichtet mit lebhafter Armbewegung, nach dem Schleppkleid sollte man eine Frau vermuten. 2. Brustbilder en face, wobei öfters der Rumpf oben gradlinig mit scharfen Ecken abgeschnitten ist und Arme nie erkennbar sind. 3. Bloße Köpfe ohne deutliche Gesichtsbildung, einmal mit großen Ohren und sehr langem Hals. 4. Erhaben gearbeitete oder nur eingeritzte Stelen, etwa doppelt so hoch als breit, oben abgerundet, öfters nach oben sich verschmälernd. Die erste Reihe enthält 11 ganze Figuren, 6 Büsten, 4 Köpfe, 10 Stelen, die zweite Reihe 1 Figur, 8 Büsten, 1 Kopf, 5 Stelen, die dritte Reihe 3 Büsten, deren Köpfe abgeschlagen sind. Daß in der ersten Reihe die Personen um eine Gottheit gruppiert seien (so Guérin), konnte ich nicht sehen. Die Reihen sind völlig zwanglos. Unterhalb befindet sich eine Höhle. Sollten ihre Besucher zu Ehren einer Gottheit sich hier haben darstellen lassen? Die Arbeit ist recht ungeschickt ausgeführt. Man ist veranlaßt, weniger an eine primitive Kunst uralter Zeit, als an ungeübte Künstler einer späteren Epoche zu denken.

In anderer Richtung waren bemerkenswert nordöstlich von ḳāna in chirbet umm el-ʿamad die Reste eines alten Dorfes, die hauptsächlich in einer großen Zahl von Pfeilerpaaren bestehen. Thomson [1] und Renan [2] hielten sie für antike Ölpressen. Aber schon die Massenhaftigkeit der Pressen macht stutzig. Die meisten Pfeilerpaare zeigen entweder gar keine Spur einer besonderen Verwendung, oder sie sind auf der inneren Seite mit einem Absatz versehen, den man für einen Türanschlag halten muß. Hier wäre also an Türpfosten zu denken. In zwei Fällen ist auch die Oberschwelle an ihrem Platz. Daneben kommen auch Langsteine vor, in deren eine Seite ein Falz eingeschnitten ist, und die deshalb den Pfeilerpaaren in anderen Gegenden Palästinas ähnlich sind, welche wohl mit Recht als Ölpressen erklärt werden. Hier allein wird die entsprechende Deutung erlaubt sein.

Ein schwerer Platzregen machte in umm el-ʿamad unsern archäologischen Studien ein rasches Ende und leitete eine achttägige Periode ein, in welcher reiche Niederschläge zwar dem Lande einen sehr willkommenen Nachwinter, uns aber so andauernde Erschwerung des Reiselebens brachten, daß schließlich ernstlich erwogen wurde, ob nicht ein

[1] The Land and the Book I, S. 299, 306 f.
[2] Mission, S. 639.

möglichst rascher Rückzug nach Jerusalem das vernünftigste sei. Vor der Hand war nichts anderes zu tun, als den von Tyrus eingeschlagenen Weg nach Osten fortzusetzen. Es war eine alte Straße von Tyrus nach Damaskus, welcher wir nun bis tibnin folgten, wenn auch nicht der Hauptkarawanenweg in dieser Richtung, der weiter nördlich zu suchen ist. Die Bedeutung unsers Weges bewies eine Skulptur, die an auffallender Stelle da in den Felsen gegraben ist, wo er sich in das wadi ʿaschur hinabsenkt. Sie befindet sich in einer tiefen Nische, welche auf drei Seiten von einem vierfachen, unten von einem einfachen, sich nach innen vertiefenden Rahmen wirksam eingefaßt ist. Unter der geflügelten Sonnenscheibe sitzt auf einem Thron mit Fußbank eine Gestalt, wohl ohne Kopfbedeckung, mit nach vorn gestrecktem Unterarm. Hinter dem Thron schreitet eine sehr schlanke Figur mit hocherhobenem Arm, den Kopf, wie es scheint, mit einem Helm bedeckt, den eine nach hinten geschwungene Feder schmückt. Vor dem Thron steht eine Gestalt mit bittend ausgestreckten Armen. Ob dahinter sich noch eine zweite befindet, ist nicht sicher zu erkennen. Renan [1] betont den ägyptischen Charakter der Skulptur, Merrill [2] nennt sie assyrisch. Das Ornament der geflügelten Sonnenscheibe ist ägyptisch, aber auf phönizischem Boden auch sonst wohl bekannt. Die Figuren sind jedenfalls nicht in strengem ägyptischen Stil. Ob ein Fürst oder eine Gottheit hier Huldigungen empfängt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Unser Führer, ein aus Amerika zurückgekehrter Bauer aus ḳana, erzählte von dem Bild eines Mannes mit einem Kamel, das sich früher weiter oben im Tal auf der Südseite befunden habe. Auch kannte er eine dritte Skulptur in dem nahen wādi ṣasion (engl. Karte ḳasium), welche neuerdings abgesägt und verkauft worden sei. Sie stellte in halber Lebensgröße einen unbekleideten Mann mit ausgebreiteten Armen dar, der in der rechten Hand einen Becher hielt. Der Kopf war mit einer hutähnlichen Bedeckung versehen, unter welcher langes Haar hervorquoll.

In tibnin nötigte uns der Regen, in den weiten, aber zum Teil nicht regendichten Räumen eines Bauernhofes auf zwei Nächte Quartier zu nehmen (Nachtquartier VIII, IX). Die 1106 von den Franken erbaute, aber öfters zerstörte Burg Turon ist nur aus der Ferne gesehen imposant und kann sich mit ḳalʿat esch-schaḳif und ḳalʿat namrud nicht messen. Sie war wohl weniger als Schutz einer wichtigen Straße gemeint, obwohl über tibnin auch ein Maultierweg von Damaskus nach ʿakka

[1] A. a. O., S. 640 f.

[2] East of the Jordan, S. 118 ff.

führte,[1] als zur Bedeckung eines von den großen Straßen abseits liegenden Gebiets, das leicht von Feinden belästigt wurde. Unter Verzicht auf den geplanten Besuch von bāniās und mit vorläufiger Zurücklassung des Trosses begaben wir uns bei strömendem Regen über bint edschbēl, östlich an jārūn vorüber, und durch ed-dschischsch nach ṣafad. In den Verzweigungen des wādi fār'a (Oberlauf des 'ōba) hatten wir mehrfach durch hoch angeschwollene reißende Bäche zu reiten, aus deren einem ein Eselchen mit Mühe gerettet wurde. In ed-dschischsch (Gusch Chalab), der traditionellen Heimat der Familie des Paulus, besuchten wir die von der Deutschen Orient-Gesellschaft geklärte Synagogenruine, deren Lage abseits von der Ortschaft am Bache an den Betplatz der Juden zu Philippi (Apg. 11, 13) erinnerte.

In ṣafad bot uns das Haus Maas wieder eine unvergleichliche Gastlichkeit (Nachtquartier X, XI); aber die Aussicht vom dschebel kan'ān über die Depression nördlich und südlich der natürlichen Sperre zwischen den Seen von Tiberias und des ḥūle-Gebiets war verschleiert. Der Besuch eines Synagogengottesdienstes am Sabbathnachmittag versetzte in eine Welt, welche zur Zeit Jesu hier in Galiläa heimisch war, während sie jetzt fremdartig und unorientalisch anmutet. Über die Josefsgrube der arabischen Tradition stiegen wir zum grünen Gelände des lieblichen Sees von Genezareth hinab, sahen in tell ḥūm die Synagogenruine, und fanden dort bei Pater Wendelin wie dann in 'ēn eṭ-ṭābḥa im Hospiz des katholischen Vereins vom heiligen Lande die liebenswürdigste Aufnahme (Nachtquartier XII). Beduinentänze und eine Bootfahrt im Mondschein werden den Abend unvergeßlich machen. Am Morgen des zweiten Ostertages hielt uns Pater Linzen die Festpredigt. Hier trennte sich Kreisschulinspektor Glander von uns, und an seiner Stelle wurde unser Reisegefährte ein Bruder des Vorstehers, Baurat Marx aus Hügel a. d. Ruhr. Bei den heißen Quellen von Tiberias bezogen wir endlich wieder unsere Zelte (Nachtquartier XIII); aber die Geduld von Reitern und Tieren wurde auf eine schwere Probe gestellt durch einen völlig grundlosen Weg über kefr kenna nach Nazareth (Nachtquartier XIV), und wenig fehlte, so wären wir hier durch rasche Heimkehr dem weiteren Kampf mit den Elementen ausgewichen. Der letzte Regen der Reise traf uns am Fuße des Tabor, von da ab begleitete uns lachender Sonnenschein.

[1] S. Ibn Tschuber, Historiens des Croisades, Hist. Orient. III S. 455, und Beha ed Din, ebenda S. 132 f. Der eigentliche Karawanenweg lief durch das Gebiet von Tiberias.

Bei besan (Nachtquartier XV), wohin unsre Zelte von Tiberias gegangen waren, überschritten wir den Jordan, gasteten bei den Beduinen des ġôr und gelangten auf einem wichtigen Wege, welcher die meridionale Straße am Wüstensaume mit der Küste verbindet, über ṭabḳat faḥl (Pella) nach kufr abil (Nachtquartier XVI), von dessen Höhe man den Querbruch der Ebene von Jesreel zwischen Galiläa und Samarien schön überschaut. In ṭabḳat faḥl war aufs neue Veranlassung, über die Lage des Pella benachbarten Dium nachzudenken. Dem Namen nach könnte wohl das östlich gelegene bet idis in Frage kommen. Aber eine Inschrift, die sich auf einer Säule bei ṭabḳat faḥl findet, lautet in ihrem lesbaren Teile deutlich: ΛΗΜΤΕΤΟΙΣΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙΣΔΙΟΣ,[1] d. h. doch wohl: [δ]ήμῳ τε τοῖς πρεσβυτέροις Διός „dem Volk und den Ältesten des Zeus", wobei man an Διὸς πόλις „die Stadt des Zeus" denken möchte. Nach Josephus lag Dium ebenso wie Pella auf einem Wege von Damaskus nach Jerusalem.[2] Dium könnte etwa das ṭabḳat faḥl auf hohem Berge südöstlich gegenüberliegende ḳal'at el-ḥôṣn gewesen sein. Eine andere hellenistische Stadtlage scheint in der ganzen Gegend nicht vorhanden zu sein. Das ḥammeta defḥl von j. Schebi. 36 sollte tell ḥamme nördlich von ṭabḳat faḥl sein, wenn es nicht nach dem Zusammenhang nahe der Grenze von Palästina und Babylonien liegen müßte.

Bei ǫara betraten wir das von Kohlenbrennern immer mehr verheerte Waldgebiet des südlichen 'adschlun, besuchten die hochgelegene Ortsruine lisdib (vielleicht das Tisbe des Elia) mit einer kufischen Inschrift an der ehemaligen Dorfmoschee, und auf noch höherer Warte (900 m) den Eichenhain des Eliasheiligtums (mar eljas), und übernachteten dann unter Oliven am rauschenden Bache von 'adschlun (Nachtquartier XVII). Von hier aus erstiegen wir die noch vor 100 Jahren von der barakat-Familie bewohnte Burg ḳal'at er-rabaḍ mit der anmutigsten Aussicht von Palästina, die uns durch einen schönen Sonnenuntergang vergoldet wurde.

Bei 'en dschenne am wadi ez-zet beschäftigte uns der von Thomsen voriges Jahr entdeckte „Felsaltar". Zu seiner Schilderung

[1] Schumacher hat Pella, S. 26, eine andere, in sich unverständliche Lesung. Die meinige beruht auf zweimaliger Kopie.

[2] Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II[4], S. 176, stellt es so dar, als sei nach Josephus Pompejus erst nach Dium gezogen, dann von da über Pella nach Skythopolis (besan). Aber Antt. XIV 3, 3. 4 läßt keinen Zweifel darüber, wie Bell. Jud. I 6, 4. 5 zu verstehen ist. Aristobul kehrt von Damaskus, wo er bei Pompejus weilte, über Dium nach Jerusalem zurück, Pompejus folgt über Pella und Skythopolis nach.

desselben[1] ist hinzuzufügen, daß der mit Stufen versehene Felsen einen natürlichen, etwa 14 cm weiten Kanal enthält, welcher von der zweiten Stufe quer abwärts durch den Felsen läuft und unmittelbar westlich von dem auf der anderen Seite hervorstehenden Block mündet. Ablaufsrinnen haben auch die beiden Tröge in der Oberfläche des anderen Felsens. Die Deutung Thomsens hätte verstärken können, daß etwa 2 m weiter östlich ein Felsblock von 1,67 m Länge, 49—62 cm Breite und 58 cm Höhe aus dem Boden ragt, in dessen Westabfall zwei Stufen eingeschnitten sind. Das Ganze ist einem Altar sehr viel ähnlicher als der Felsaltar Sellins in ta'annak. Trotzdem vermag ich die Gestalt dieses Blockes wie des größeren Stufenfelsens nur auf Steinbrucharbeit zurückzuführen, zu welcher die Qualität des Steines (mizze helu) bei der isoliert im Tale liegenden Felsmasse reizte. Die von Thomsen betonte gehauene Rinne im Stufenfelsen ist die Vorarbeit für die Abspaltung eines Blockes. Die beiden winzigen Näpfchen auf den Stufen von 9 bzw. 10 cm Durchmesser und 3,5 bzw. 5 cm Tiefe sind natürlich und haben keine praktische Bedeutung. Die Tröge des Trogfelsens stammen aus einer Zeit, in welcher die jetzt gespaltene Felsmasse noch eine Einheit war und können zu einer Kelter gehört haben. Dem Hofe, den nach Thomsen die Felsen bilden helfen sollen, fehlt nach zwei Seiten die nötige Begrenzung. Auch hier zeigt sich wieder, wie arm Palästina an erkennbaren Sakralaltertümern aus vorhellenistischer Zeit ist. Sie müssen meist von so primitiver Gestalt gewesen sein, daß am Felsen nach ihrer Zerstörung so wenig etwas Besonderes zu sehen war wie an den zahlreichen Opferstätten der heutigen Zeit.

Vor suf wandten wir uns südlich, um el-menara, nach Schumachers Angaben mit 1229 m der höchsten Spitze des 'adschlun nach der Gruppe von umm ed-daradsch (1261 m) und ras el-fanadik (1252 m), einen Besuch abzustatten. Die Aussicht von hier ist nach Osten und Süden umfassend, aber nach Norden und Westen begrenzt. Die breite Gipfelplatte ist abgesehen von einigen Steinhaufen in völlig natürlichem Zustande und somit als eine alte Ortslage nicht anzusprechen, womit sich Schumachers[2] Ansetzung des gileaditischen Mizpa an dieser Stelle verbietet. Von einer religiösen Bedeutung des Gipfels, welche Schumacher andeutet, ist nichts zu erkennen. Auch seine an sich so verdienstvolle Karte bedarf hier verschiedener Berichtigungen.[3] Sie zeigt einen ziemlich gradlinigen Weg, teilweise als „alte Straße" bezeichnet, von el-menara nach dscherasch

[1] ZDPV 1910, S. 2 ff.
[2] MuN des DPV 1897, S. 66 f.
[3] Vgl. PJB 1909, S. 22 f.

führend. Die „alte Straße" ist aber nur ein Teil des Weges von remun nach der el-hje, der dort in den Weg von suf nach dscherasch einmündet. Diese Verbindungen und ebenso der mit dem ersteren Wege teilweise zusammenfallende Weg von suf nach remun, auf den ein un bedeutender Fußweg von el-menara mündet, fehlen bei Schumacher. Es ist nicht überflüssig, dergleichen zu erwähnen; denn die neueste Auflage der Palästinakarte von Fischer und Guthe ist durch Schumachers Karte veranlaßt worden, die wichtige Verbindung zwischen 'adschlun und dscherasch so anzugeben, wie wir sie aus besonderer Veranlassung ritten, aber den direkten Hauptweg wegzulassen.

In dscherasch (Nachtquartier XVIII) beschäftigte uns diesmal das Quellbassin ez-ziknani im Norden der Stadt, nach Schumacher eine Nau machie. Nur der kleinere, durch eine Mauer abgezweigte Teil des Bassins liegt aber dem kleinen Theater zu seiner Seite gegenüber und ist außerdem so weit von ihm entfernt, daß das Theater unmöglich als Zuschauerraum für das Bassin bestimmt gewesen sein kann. Es scheint, als habe sich eine Halle zwischen dem Bassin und dem auf höherem Niveau befindlichen Theater befunden. Dies könnte allenfalls eine Palaestra gewesen sein, und das Theater bot vielleicht die Aussicht nach den auf ihrer Dachterrasse vorgenommenen Spielen und Wettkämpfen. Östlich vom Nympheion zeigte man uns einen Stein, der die Basis einer Stele gewesen sein mag, mit der Inschrift auf der Vorderseite: θάρσει Φλώρα οὐδεὶς ἀθάνατος „laß gut sein, Flora, niemand ist unsterblich!" (Abb. 5.) Der damals oft gebrauchte Zuruf an Gestorbene kennzeichnet wie die voriges Jahr mitgeteilte Altarinschrift[1] die Trostlosigkeit der in Tempeln, Theatern und Bädern sich vergnügenden antiken Welt, in welche die Apostel die Botschaft von der Auferstehung trugen. Dem Bereiche des byzantinischen Christentums gehörte an eine hier erworbene Hänge lampe für 14 Flammen, die mit einer Traubenranke und einer Lyra geziert ist und in Spiegelschrift hinter einem Kreuz Προκόπιος Μόσχου als Namen des Verfertigers oder Besitzers aufweist. Im Südtheater regten die Reste der Bühnenwand zu einer Rekonstruktion an. Als wahrschein liche Lösung des Problems erschien, daß Bogen über den drei Türen und Giebel über den zwischen ihnen befindlichen Nischen die grade Linie des oberen Abschlusses der Säulenstellung vor der Wand durchbrachen und sie selbst gliederten. Der etwa 8 m hohe Wasserfall des „Gold flusses" bei der Mühle unterhalb der Stadt zeigte zum Schluß, daß ihre Lage auch der natürlichen Reize nicht entbehrte (Abb. 1, Titelbild).

[1] PJB 1909, S. 24, vgl. ZDPV 1909, S. 224; 1910, S. 12 ff. 165. MuN 1910, S. 27. 39 f.

Nach Überschreitung des Jabbok und seiner südlichen Nebentäler wādi er-rummān (Nachtquartier XIX), es-selihi und er-rumēmin war eine wichtige Aufgabe der Reise der Besuch von dschel'ad, welches den Namen des alten Gilead bewahrt hat. Dabei zeigte sich, in welch jammervollem Zustand die Kartographie der Gegend zwischen dem Jabbok und dem wadi ṣīr sich noch immer befindet, weil die Aufnahmen der Engländer und der Deutschen hier eine große Lücke gelassen haben, an deren Aufarbeitung niemand zu denken scheint. Nach der Karte von Fischer und Guthe, die auf der englischen Karte beruht, läge chirbet dschel'ad (dort dschil'ād geschrieben) 12 Kilometer nördlich von es-salṭ am Wege von es-salṭ nach birma, 12 Kilometer nordwestlich von er-rumēmin. Es liegt aber weit ab von jenem Wege, und ist von dem zuletztgenannten Dorfe kaum 5 Kilometer in nahezu nördlicher Richtung entfernt. Wohl gegen 15 Kilometer in nordöstlicher Richtung trennen es von es-salṭ. el-jazīdije, das auf den Karten zwischen er-rumēmin und dschel'ad liegt, befindet sich westlich von er-rumēmin, südlich von wādi umm ḳuṭṭēn. Am Wege zwischen es-salṭ und birma liegen am Nordabhang der dschebel ōscha' die Ortslagen zeij, 'allān, sēḥān, rēschūni, 'alēḳūni (auch 'alākuni) und sūmie, wovon zeij als Hügelsiedelung besonders bedeutend aussieht. Die einzige bewohnte Ortschaft der Gegend ist umm ed-dschōze am Oberlauf des wādi umm ḳuṭṭēn. Unterhalb 'allān ist in den Abhang eingebettet die fruchtbare Ebene el-'arḍe, die westlich durch die wie eine eigene Bergmasse aufstrebende ḍahret mēsara mit einer Ortslage gleichen Namens begrenzt wird. Als dschebel dschel'ad bezeichnen die Karten das ganze Gebirge des dschebel ōscha'. Meistermann[1] definiert genauer: „la chaîne de montagne qui s'étend sur la rive droite du ouâdi Chaïb et qui au-dela d'es-Salt se prolonge jusqu'au nahr ez-Zerqa." Die Bezeichnung gilt aber ausschließlich der mit Eichen bestandenen Hügelgruppe, welche die Ortslage von dschel'ad unmittelbar umgibt, und ist ebenso zu verstehen wie die entsprechenden Bezeichnungen dschebel er-rumēmin, dschebel es-salṭ, dschebel dschel'ūd usw.

chirbet dschel'ad, die bedeutendste Ortslage der ganzen Gegend, liegt an einem westlichen Nebenzweig des wadi er-rumemin, dem wadi dschel'ad, das oberhalb dschel'ad den Namen wadi ṭaleb führt. Ehe dies Tal bei der Quelle 'en dschel'ad aus den höheren Bergen heraustritt, erhält es von rechts als kurzen Nebenzweig das wadi el-role. Zwischen diesem und einer weiter oben sich zum Haupttal senkenden

[1] Guide du Nil au Jourdain, S. 312.

Mulde erhebt sich ein von West nach Ost streichender Hügel, dessen Rücken von 400 Schritt Länge und 120 Schritt Breite die alte Stadt trug. Aus ihren Trümmern haben die Beduinen Winterhütten errichtet, während Höhlen und Zisternen teilweise als Ställe dienen. Ein kleines Columbarium mit 12 Nischen neben einer Höhle am Ostende der Stadt ist nicht so bemerkenswert wie ein Bauwerk aus vorarabischer Zeit an dem Rücken, welcher den Stadthügel mit dem höheren Gelände im Westen verbindet. Es ist ein nach hinten in den Abhang hineingehendes Haus aus großen Hausteinen ohne Mörtel von 7,30 m im Quadrat und 4,25 m vorderer Höhe. Die Vorderseite enthält eine Tür mit gradem Sturz von 1,55 zu 0,97 m, darüber eine 40 cm breite Öffnung in Gestalt eines Sechspaß, rechts und links flache Conchen von 48 zu 82 cm. Ein kräftiges Gesims schließt die Wand nach oben ab. Das Innere blieb uns unzugänglich, weil die Tür verschlossen war. Das Bauwerk ist am ehesten ein Mausoleum gewesen. Aber Irby und Mangles [1] reden von einem Gilhad, wo ein Grab als christliche Kapelle diene und für die Geburtsstätte der Elia gehalten werde. Danach hätte man vor 100 Jahren dschel'ad für Tisbe ausgegeben. Im Bereich der Stadt fanden wir einen Stein, wohl ein Teil eines Türsturzes, auf welchem links ein Sechspaß dargestellt war, und rechts, in der ursprünglichen Mitte, ein senkrechtes Ornament ähnlich einem Lorbeerzweig, oben und unten von konzentrischen Viertelkreisen eingefaßt. Nach den Angaben des Eusebius hat man dschel'ad zu seiner Zeit für Ramoth in Gilead gehalten. Aber viel eher war es Mizpe in Gilead, die Heimat Jephtah's, welche nach Ri. 11, 29 wohl dem ammonitischen Gebiete nahelag. Von seiner Bedeutung in alter Zeit redet der von Schumacher [2] berichtete Beduinenspruch: „Der Herr von rihab (im suwet) und der Herr von dschel'ad beherrschten einst das Land." Ein nicht unwichtiger Weg aus der Gegend von 'amman nach dem ror, wohl der Fluchtweg der Midianiter Ri. 8, 11, führte hier vorüber,[3] sodaß dschel'ad als eine Warte an der Oststraße gelten konnte, obwohl die höheren Hügel seiner Umgebung eine umfassende Fernsicht unmöglich machen.

Nur etwa 1 Kilometer nördlich liegt dschel'ad gegenüber an einem unbedeutenden linken Nebenzweige des wadi taleb auf einem Bergvorsprung chirbet dschel'ud mit der schwachen Quelle gleichen Namens. Die Ruinen der Siedelung in unfester Lage sprechen für ein arabisches Dorf, nichts verrät eine alte Ortslage. Die Unterscheidung

[1] Travels, S. 322.
[2] MuN des DPV 1900, S. 76.
[3] Vgl. PJB 1908, S. 18.

von dschel'ad und dschel'ūd ist wohl eine künstliche Spaltung des alten Namens in einer Zeit, in welcher hier zwei Dörfer einander gegenüberlagen.

Der weitere Weg nach dem nebi ōscha' über chirbet zeij bot willkommenen Überblick über die Senkung nach dem Jabboktal, besonders die grüne Fläche von el-'arde. Bei dem Grabheiligtum des ōscha' oder jūscha' (Hosea oder Josua) erkundigten wir uns nach den Opfern, deren Blut eine besondere Grube im gepflasterten Schlachtplatz des Heiligtums aufnimmt. Bluttropfen auf seiner Türschwelle erwiesen sich als herstammend von Ziegen, die man durch Abschneiden des Ohrs zum Gelübdeopfer bestimmt hat. Da das Heiligtum in einer Einsattelung, nicht auf der höchsten Höhe des Gebirges liegt, sollte man dies wohl eigentlich nach dieser eṭ-ṭaff nennen.

Von es-salṭ (Nachtquartier XX) nahmen wir diesmal den Weg durch das wādi es-salṭ und wādi schu'ēb. Gleich am Anfang des Weges nahm der Vorsteher Gelegenheit zu näherer Untersuchung des Hügels oberhalb 'ēn dschādūr[1] oder genauer der beiden starken Quellen dieses Namens. Diese, in es-salṭ schlechtweg et-tell genannte, nach drei Seiten steil abfallende, von West nach Ost ziehende Höhe hängt nach Westen durch einen künstlich abgeschnittenen Grat mit höherem Gelände zusammen. Sie wird im Nordwesten vom wādi er-rih, einem Seitenzweig des wādi es-salṭ, im Norden und Osten von diesem, im Süden von einer nach ihm sich senkenden Mulde begrenzt und gibt sich so als eine wahrhaft ideale feste Ortslage. Der Hügel ist jetzt mit Olivengärten und Feldern bedeckt. Auf der Mitte seiner Gipfelplatte befindet sich ein älterer Gewölbebau, der als das Heiligtum des nebi dschādūr verehrt wird, nach welchem eben die Quellen am Fuß des Hügels den Namen tragen. Die Ortslage ist sicherlich das alte Gadur oder Gador, welches Ptolemäus als Gadora, Josephus[2] als Gadara, die Hauptstadt des jüdischen Peraea, erwähnt. Die Talsiedelung es-salṭ, welche man bisher dafür gehalten hat,[3] ist nicht die antike Stadt selbst, wohl aber ihre Tochter. Die jüdische Literatur erwähnt das Gebirge von Gador

[1] Guthe, MuN des DPV 1896, S. 6 f., betrachtet dschedur als Normalform und dschadur als „Eigentümlichkeit des in es-salṭ üblichen Dialektes". Aber die Aussprache der Besitzer des Geländes der Quelle muß als die maßgebende gelten.

[2] Bell. Jud. IV 7, 3 ff. Die Namensform ist bei Josephus wohl nach dem Gadara der Dekapolis geformt.

[3] Die Identifikation, welche Schlatter, Zur Topogr. u. Gesch. Palästinas, S. 45 ff., zuerst vollzogen hat, aber von Schürer nicht anerkannt wurde, wird durch die in dieser Gegend allein verständliche Schilderung des Josephus zweifellos.

neben dem Gebirge von Mechauwir (jetzt mukawir) als Stätten der Flammenzeichen zur Ankündigung des Neumonds (j. R. h. S. 58a, b. R. h. S. 23b, Tos. R. h. S. II 1) und als Teile des peräischen Berglandes (j. Schebi. 38d, Tos. Schebi. VII 11).[1] Wir folgten dem Wege (einer Römerstraße), welchen einst die vor Vespasian flüchtenden jüdischen Gadorener nahmen, nach ihrem Zufluchtsorte Beth Nimra, von welchem der jetzige tell nimrin, ein sehr kleiner Hügel, wohl nur die Burg bedeutet, während die Stadt sich westwärts ausgebreitet zu haben scheint.

Eine letzte kleine Aufgabe wurde gelöst, indem Vorsteher und Mitarbeiter das Bachbett des sel nimrin in den Pappelwald des zor bis dahin verfolgten, wo Sumpf ein weiteres Vordringen unmöglich machte, aber auch das Rauschen des Jordan verkündigte, daß wir uns nur wenige Schritt von der Mündung des Bachs in den Fluß befanden. Sie befindet sich noch nicht 1 Kilometer nördlich von der Brücke, welche ziemlich genau auf der Linie tell nimrin — eriha liegt, während die Karten sie sehr viel nördlicher ansetzen. Die englische Karte irrt auch darin, daß sie den Weg vom wadi schu'eb nach Jericho nördlich vom sel nimrin laufen läßt statt südlich. Vielleicht hat ein Bewässerungsgraben den Kartographen wie manche andere getäuscht. Nach einem letzten gemeinsamen Nachtlager am Jordan (Nachtquartier XXI), dessen durch den Regen geschwelltes Wasser schmutziger aussah als jemals, eilte eine Minderzahl von uns über das älteste Jericho und das Choziba-Kloster nach Jerusalem hinauf, während die Mehrzahl noch das Nordufer des Toten Meeres und die Taufstelle am Jordan bei glühendem Schirokko aufsuchte und erst am nächsten Tag auf verschiedenen Wegen nachfolgte.

Im Rückblick erscheint die diesjährige Reise als durch Regengüsse ungewöhnlich gestört, in einem Maße, wie es bisher nur 1905 geschehen ist. Aber nichts trübte die Harmonie der zu gemeinsamen Wanderstudien geeinten Gesellschaft. Quartettgesang gab schönen Stunden auf dem See von Tiberias, auf der Burg von 'adschlun, im Südtheater von dscherasch die rechte Weihe, und selbst der Weckpfiff des Vorstehers erhielt einen willkommneren melodischen Nachhall durch den Klang eines Waldhorns, dessen Choräle den Tag begannen und schlossen.

Wie blütenreich war diesmal unser schönes Land! Es war seine Spätfrühlingsflora. Niemand von uns wird das bunte Tal zwischen 'anebta und der el-ruṣun vergessen. An der Spitze der Blumen stand hier der rosafarbene Flachs (Linum pubescens) und der rotblaue

[1] Die Lesarten des bab. Talmud und der Tosefta sind nach dem pal. Talmud zu verbessern.

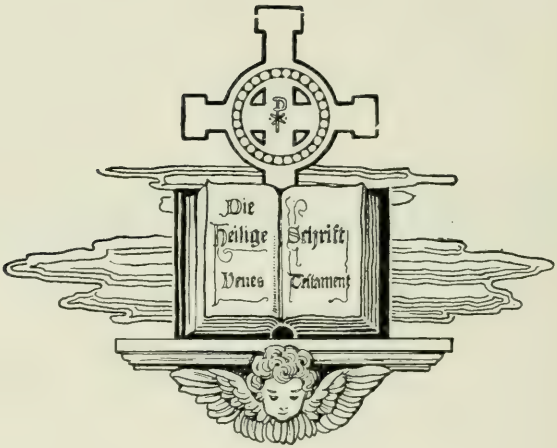
Natterkopf (Echium sericeum). Purpurrot strahlte dazwischen die Asiatische Ranunkel und zwei Arten der Adonis (Ad. Palaestina und Aleppica), purpurblau der bescheidenere Ehrenpreis (Veronica didyma), dunkelblau die Kornblume (Centaurea Cyanoides). Große Büsche von Wolfsmilch (Euphorbia viell. thamnoides), massige Wucherblumen (Chrysanthemum coronarium) vertraten das Gelb, eine asternartige Skabiose (Scabiosa prolifera) das Weiß. Aus Felsenritzen lugten Spätlinge des rötlichen Alpenveilchens (Cyclamen latifolium). Wir gedenken aber auch der violetten, von Lupinen (Lupinus pilosus) dicht besetzten Matten zwischen den Saatfeldern vor sebastie und der mehr der Halbwüste angehörenden Halden der nördlichen belḳa, wo am wādi es-selḥi mattblauer Reiherschnabel (Erodium gruinum) und purpurblaues Scharlachkraut (Salvia Horminum), und am wādi er-rumēmin die himmelblaue Anchusa (Anch. officinalis), die lilafarbene Erucaria Aleppica und der rotblaue Natterkopf (Echium sericeum) wunderbare Teppiche bildeten, in welche dunkelviolette Irideen (Iris Sari), feurige Tulpen (Tulipa Oculi Solis) und zartrötliche Skorzoneren (Scorzonera papposa) gewebt waren. In der judäischen Wüste blieb die Erucaria allein übrig. Aber wenn sie ihren matten lilafarbenen Schimmer über nackten Boden breitet, mutet es an wie ein leises Lied von der Zeit, in welcher Gott in der Wüste geben will „Cedern, Akazien, Myrten und Kiefern" (Jes. 41, 19). Die von der Kritik zerzauste Schilderung der Blumenpracht Palästinas durch unser früheres Instituts-Mitglied Eckardt [1] hat doch ihre Wahrheit, nur nicht an jedem Orte und zu jeder Zeit. Möchte es im Institut nie an begeisterten Freunden der Natur im heiligen Lande fehlen!

Besonderen Dank schuldet der Vorsteher Gott, daß es ihm vergönnt war, nach einer um Neujahr überstandenen Blinddarmentzündung in gewohnter Weise seines Amtes zu walten.

[1] Palästinensische Kulturbilder, S. 3.

II.

Arbeiten aus dem Institut.


Die
Heilige
Neues
Schrift
Testament

1. Einst und jetzt in Palästina.

Ein Vortrag von Professor Dalman.

Ein arabischer protestantischer Lehrer sagte mir einst, daß ihm als Palästiner in der Bibel alles wohlverständlich sei, aber daß wir Europäer ja Recht täten, Palästina aufzusuchen, um die Bibel verstehen zu lernen. Auch bei sehr vielen Europäern ist durch neuere Schriften verschiedener Art die Meinung erweckt worden, als könne man hier biblische Sitten und die Staffage der biblischen Erzählungen so zu sagen am Wege auflesen, als brauche man nur durch eine Straße Jerusalems zu gehen, ein Bauernhaus oder ein Beduinenzelt zu besuchen, um die Zeit der Könige, Propheten und Väter Israels vor sich zu haben. Wäre diese Meinung richtig, so wäre eine palästinische Ethnologie und eine biblische Altertumswissenschaft fast ein und dasselbe, und mit einer mehr oder weniger ins einzelne gehenden Beschreibung der Gegenwart hätte die Forschung ihre Pflicht erfüllt. Aber vor einem solchen Irrtum sollte schon die Überlegung bewahren, daß das Leben nie und nirgends stille stehen kann. Vom Orient pflegt man zwar zu sagen, er sei unbeweglich, und eine Reihe von Aufsätzen über seine Sitte in der englischen Palästinazeitschrift hat der Verfasser mit dem Titel „The immoveable East“ (der unbewegliche Orient) versehen. Daran ist vor allem richtig, daß der Orientale nicht im Handumdrehen zum Europäer wird, obwohl er sich in europäische Jacketts, Atlaskleider, Lackschuhe und Grammophone nur allzusehr verliebt hat. Es ist auch wahr, daß die orientalische Kultur seit einem Jahrtausend sich nur langsam fort bewegt hat und in vielen Dingen im Mittelalter stecken geblieben ist. Aber selbst für diese Zeit fehlt der Fortschritt nicht ganz. Man braucht nur die vortreffliche Schilderung orientalischer Zustände zu lesen, wie sie Russells Aleppo für die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bietet, so bemerkt man neben der Übereinstimmung in den Grundzügen zahl

reiche Abweichungen im einzelnen von der Gegenwart. Der palästinische Orient hat seine eigene Art der Vorwärtsbewegung und ist nie völlig still stehen geblieben. Das Ausland hat bis in die ältesten Zeiten hinauf seinen Einfluß, bald schwächer, bald stärker, bis zu völliger Umgestaltung, ausgeübt. Und darum bleibt dem Freunde der Bibel in Palästina die Mühe nicht erspart, bei der Beobachtung des Landes Altes und Junges zu scheiden und mit Hilfe der Literatur wie der Ausgrabungen festzustellen, wie die Kultur des Altertums wirklich aussah.

Hier soll nun bei einer Reihe von Einzelheiten, ohne Entfaltung irgendwelcher Gelehrsamkeit, gezeigt werden, wie weit das Jetzt in Palästina in vielen Dingen vom Einst abliegt.

Ich brauche zuerst kaum daran zu erinnern, daß selbst das scheinbar Feststehendste, die Bodengestalt, einer zwar langsamen, aber stetigen Veränderung ausgesetzt ist. Die Berghänge verwittern und werden herabgeschwemmt, die Täler füllen sich aus. Beim Hiobsbrunnen im Süden unsrer Stadt beginnt der Felsboden erst 70 Fuß unter der jetzigen Talsohle, weiter oben im Kidrontal muß man 30 Fuß graben, ehe man auf den Felsen kommt. Und wenn hier ungewiß ist, innerhalb welches Zeitraumes die Auffüllung erfolgte, so sei erwähnt, daß der berühmte Tempel der Diana zu Ephesus, der um 263 n. Chr. zerstört wurde, ursprünglich auf einer Terrasse über die Ebene des Kaystros hinausragte, jetzt aber mit seinem Fundament wenigstens 20 Fuß unter ihrer Oberfläche liegt. Aber auch Hügel, die es ursprünglich nicht gab, können erwachsen aus den Trümmern. Für tell el-hesi lehrten die englischen Ausgrabungen, daß etwa 60 Fuß der Höhe des Hügels künstlich gewachsener Boden sind. Acht übereinander liegende Städte sind an diesem Wachstum beteiligt. Die älteste davon mag in die Zeit Abrahams gehören, die jüngste in die Zeit des babylonischen Exils. Auch über ihr steht der Boden noch fünf Fuß an, und die Oberfläche besteht aus Feldern, denen niemand ansieht, was darunter begraben liegt. Was von tell el-hesi gilt, ist auf alle alten und lange Zeiten hindurch besiedelten Wohnstätten anzuwenden. Wir stehen über den Städten Sauls, Davids, Omris, Ahabs, aber den Boden, den ihre Füße betraten, können meist nur Ausgrabungen sichtbar machen. An der Südwestecke des Tempelplatzes hier in Jerusalem stieß man bei 23 Fuß Tiefe auf ein Straßenpflaster, das dem christlichen Jerusalem des Mittelalters angehört haben wird. Vierzehn Fuß tiefer folgte ein zweites Pflaster, wahrscheinlich aus der Stadt des Herodes, und erst 26 Fuß tiefer der Fels, auf welchen Herodes die Umfassungsmauer des Tempelberges hat setzen lassen. So hoch war also damals schon der Stadtboden im Talgrunde gewachsen. Man

würde an jener Stelle ein Recht haben, die Bodenoberfläche aus Davids Zeit wenigstens halbwegs zwischen dem Felsgrund und dem Pflaster des Herodes zu suchen. Doch soll nicht verschwiegen werden, daß auf den Bodenerhebungen nicht immer die Verhältnisse von tell el-hesi sich wiederholen. Auf der Südseite des Tempelberges erhebt sich der Felsboden bis in die Nähe der jetzigen Oberfläche, und im Felsendom des haram sehen wir ihn sogar über die Area des Tempelplatzes emporsteigen.

Es mag uns gleichgültig erscheinen, wie die jetzige und die frühere Erdoberfläche sich zueinander verhalten, wenn nur das Land im allgemeinen denselben Anblick bot. Dies geben wir sofort zu, obwohl immerhin ein größerer Baumbestand für die alte Zeit angenommen werden muß. Wir halten es für ganz ausgeschlossen, daß hier jemals die Üppigkeit der Natur in feuchtem Tropenlande oder auch nur die behäbige Fülle unsrer deutschen Heimat zu sehen war. Doch fehlt es nicht an fremden Eindringlingen. Einwanderer aus neuester Zeit ist vor allem der vom hule-See bis nach Beersaba das Land überschwemmende mattgrüne Eucalyptus Australiens und der falsche Pfefferbaum mit seinen roten Fruchtrispen (Schoenus molle), dann auch die indische Melia Azedarach (zinzilacht) mit ihren wohlriechenden, an den Flieder erinnernden Blüten, die amerikanische Akazie (Robinia pseudacacia), die uns an die deutsche Heimat erinnert und doch auch dort nicht zu Hause ist, und der eben jetzt wie ein Unkraut überall aufschießende Tabaksbaum (Nicotiana glauca). Hierher gehört vielleicht auch die besonders bei Jaffa in großer Menge als Garteneinfassung zu findende Acacia farnesiana mit ihren gelben starkriechenden Blütenkugeln. Sie ist wohl eine Ägypterin und ist allerdings insofern nicht ohne historische Bedeutung, als sie uns die Baumfamilie vergegenwärtigt, aus deren Holz das Gerüst der Stiftshütte und ihre Geräte gefertigt waren. Jedermann weiß, daß die Opuntia ficus indica, arab. ṣabr, welche im ganzen Lande als wirksames Heckengewächs verwandt wird, ein Fremdling in Palästina ist. Die Künstler, welche, um historisch zu malen, diese Einwanderer jüngster Zeit zur Staffage biblischer Bilder verwenden, charakterisieren im Grunde mehr mexikanische, als palästinische Landschaft.

Aber zu den neuen Einwanderern kommen ältere. Die ganze Familie Citrus ist keine palästinische. Die Zitronen in ihren verschiedenen Abarten sind mit den Apfelsinen ursprünglich dem Lande ebenso fremd wie die zu einer anderen Familie gehörende Aprikose. Das jüdisch talmudische Recht setzt zwar voraus, daß mit den „Prachtfrüchten", welche nach dem Gesetze Moses am Hüttenfest die Laubhütte schmücken sollen,

der etrōg, d. h. eine Abart des trundsch, der großen Zitronatzitrone mit unebener Schale, gemeint sei, und man läßt es sich viel kosten, ein recht vollkommenes Exemplar dieser Art am Feste in den Händen zu tragen. Um die Zeit Christi hat man diese Frucht sicherlich auch schon gehabt, aber es ist anzunehmen, daß das alte Israel sie nicht kannte. Man aß Weintrauben, Feigen, Oliven, Granatäpfel, auch Äpfel, Datteln und Sykomorenfrüchte, wo es deren gab, aber die Zeit des Winters und Frühsommers, in der wir jetzt Apfelsinen und Aprikosen essen, war ohne frische Früchte. Freilich gab es ehedem Weinkultur in viel größerem Umfange als jetzt. Die islamischen Eroberer hatten sie nahezu vernichtet und haben jedenfalls der alten Trinksitte der Palästiner ein Ende gemacht. Erst viel später haben Kaffee und Tabak eine Art von Ersatz dafür geboten. Es mag als ein Gewinn erscheinen, daß die jetzigen Landesbewohner sich nicht in Wein zu berauschen pflegen und wenig Wein keltern. Aber jedenfalls war das alte Palästina darin anders. Man trank und berauschte sich. Die offiziellen Becher Weins, welche im jüdischen Leben am Sabbat und beim Passahmahl eine so wichtige Rolle spielen, sind ehrwürdige Zeugen einer in Palästina längst verschwundenen Sitte. Statt des Weins hat eine andere Verwendung des Mostes überhand genommen. Man kocht ihn ein zu Syrup. Die arab. Bezeichnung dafür, dibs, welche an debasch, das hebräische Wort für „Honig", erinnert, ist der Anlaß gewesen, daß man geglaubt hat, die biblische Redeweise von dem „Lande, wo Milch und Honig fließt", auf Milch und Traubensyrup beziehen zu dürfen. Indes die jüdische nachbiblische Literatur zeigt, daß dies ein Irrtum ist. Es heißt in der Mischna (Ned. VI 7—9): „Wer gelobt hat, keine Trauben zu essen, kann Wein trinken; wer gelobt hat, keine Datteln zu essen, kann Dattelhonig genießen; wer gelobt hat, keinen Wein zu trinken, dem ist Apfelwein erlaubt; wer sich Oel verboten hat, kann Sesamöl genießen; wer sich Honig verboten hat, der mag Dattelhonig essen". An diesen und verwandten Stellen müßte notwendig der Traubenhonig als ein Traubenprodukt genannt sein. Fehlt er, so war er damals, also noch im zweiten Jahrhundert nach Chr., in diesem Lande nicht ein gewöhnliches Produkt der Weintraube. Da der Zucker noch viel weniger in Frage kam, so mußte man in der biblischen Zeit alles, was man versüßen wollte, mit Honig mischen. Wenn es z. B. 2,11 verboten wird, Honig zu opfern, so heißt das, daß nichts Versüßtes dargebracht werden soll, so wenig als Gesäuertes.

Wenn sonst nach antiker Sitte zum Trinkgelage Bekränzung mit Rosen gehörte, so wußte sicherlich das alttestamentische Israel nichts davon; denn die Rose hatte damals ihren Einzug noch nicht gehalten.

Sir. 24, 14 heißt es zwar: „Wie eine Palme zu Engedi wuchs ich empor, und wie Rosenstöcke zu Jericho.“ Aber wir wissen nicht, wie hier das hebräische Original lautete, und die „Rosenweide“, von welcher hier die syrische Übersetzung redet, ist selbst wieder strittiger Bedeutung, und gewiß nicht die Anastatice, welche wir „Jerichorose“ nennen. Vielleicht ist der Oleander gemeint, der in der Tat noch heute in Jericho besonders üppig wächst und rosenähnliche gefüllte Blüten treibt.

Ezechiel bekommt einmal (4,9) den Befehl, einen Vorrat von gemischten Cerealien anzulegen, offenbar aus allen damals zum Brot backen verwandten Feldfrüchten. Da werden aufgezählt: ḥittîn, also arab. ḥinṭa „Weizen“, seʿorim arab. schaʿir „Gerste“, pol — ful „Saubohne“, ʿadasim — ʿadas „Linse“, dohan — duchn dura beḍa „Kafferkorn“ und kussemim, worunter wohl der „Spelt“ verstanden werden muß. Wir vermissen hier den Mais und die Kichererbse, die man damals noch nicht anbaute, und wundern uns über die Erwähnung des Spelts, der ganz aus der Reihe der Fruchtarten verschwunden ist, und den schon Maimonides in Ägypten nur als „wilden Weizen“ kannte, während dies doch ein im Altertum berühmtes Speltland war. Wenn wir einwenden, daß Ezechiel in Babylonien lebte, so sehen wir doch auch aus Jes. 28, 29 und dann wieder aus der Mischna, daß in Palästina der Spelt eine wichtige Brotfrucht gewesen ist. Der jetzt viel gegessene Reis war dagegen dem alten Israel fremd, wurde aber schon um den Anfang unsrer Zeitrechnung hier eingeführt und gebaut (Schebi. II 7).

Da wir vom Getreide reden, mag auch die Brotbereitung berührt werden. Man hat oft gedacht, daß die uns bekannte Handmühle der Araber ein uraltes häusliches Gerät sei. Die Ausgrabungen der letzten Jahre haben uns gezeigt, daß man sehr lange den Reibstein der alten Ägypter angewandt hat, welcher auf einer steinernen Unterlage hin und herbewegt wurde. Auf ihn folgte auch nicht direkt unsere Handmühle, deren oberer Stein mittels eines Griffes gedreht wird, sondern eine andere kleinere Art derselben, bei der man den oberen Stein ohne Griff drehen mußte und außerdem die Unbequemlichkeit hatte, den Stein abnehmen zu müssen, um frisches Korn nachzufüllen, weil es ihm an einem Loch in der Mitte fehlte. Man kann die Mühle des Neuen Testaments, an der „zwo mahlen“, sich ähnlich wie die heutige Handmühle vorstellen. Aber der Mühlstein, welchen jene Frau vom Turme zu Thebez auf König Abimelech herabwarf (Ri. 9, 53), muß sehr anders ausgesehen haben.

Heutzutage verstehen Bauern und Beduinen, Brot in der Asche zu backen. Aber nur im Notfall, wo es kein Backgerät gibt, läßt man sich

dazu herbei, und aus gutem Grunde, denn dies malle-Brot schmeckt ungar und ist, wenn kalt geworden, kaum zu gebrauchen. Aber nach der biblischen Erzählung hat Abraham die drei Männer im Hain Mamre mit solchen Aschenbroden bewirtet (1. M. 18, 6). Das würde jetzt kein Beduine im eigenen Zelte tun, und es zeigt, daß die jetzige Backweise der Beduinen mit Benützung eines runden Eisenbleches, des ṣādsch, damals noch nicht üblich war. Primitiv genug erscheint uns das jetzt im größten Teile Palästinas übliche Backen unter einer großen Schüssel, dem ṭābūn, über welche glühender Mist gebreitet wird. Die nachbiblische jüdische Literatur zeigt, daß man dies Backgerät in den ersten Jahrhunderten nach Chr. in Palästina noch nicht kannte. Der tannūr war das Hauptbackgerät, und zwar in einer Form, welche jetzt besonders im nördlichen Libanon vorkommt. Es ist ein großer freistehender Lehmzylinder, auf dessen Grunde Feuer angezündet wird, und an dessen innere Wände man die dünnen Teigfladen klebt. Man wäre geneigt, sich den tannūr des Alten Testaments ebenso vorzustellen. Aber die Ausgrabungen belehren uns, daß man zwar dieselbe Backmethode anwandte, aber vorwiegend so, daß das Backgerät in die Erde hineingebaut war. Diese Sitte hat jetzt der südliche Libanon und die Gegend am Hermon bewahrt. In jedem Fall ist der alte tannūr aus dem eigentlichen Palästina ausgewandert und hat anderen Backgeräten Platz machen müssen. Die Hauptursache dafür ist erkennbar. Den tannūr muß man mit Holz heizen, der ṭābūn wird mit Dünger erhitzt. Zunehmender Holzmangel hat jenen vertrieben.

Mit dem Backofen haben wir uns den Wohnstätten der Menschen genähert. Man ist gewöhnt, die Kuppel als die bezeichnendste Eigentümlichkeit orientalischer Häuser und Städte zu betrachten, und nach der Kuppel den Spitz- oder Rundbogen, da wo Kunst angewandt ist. Aber das Altertum hat dieser Vorstellung nicht entsprochen. Alle Räume waren flach gedeckt. Erst ein großer Balken, dann mehrere kürzere und schwächere Hölzer, darüber Sträucher und Estrich — das wird die alte Bauweise des Daches gewesen sein. Eine als sehr vollkommen und vornehm gemeinte Decken und Dachkonstruktion finden wir in der Mischna für den Tempel beschrieben (Midd. IV 6). Da kommt zuerst eine hölzerne Verschalung, dann ein Hohlraum, den man als „Traufraum" bezeichnet, weil bei etwaigem Leckwerden des Daches das Tropfen zunächst diesen Raum betrifft. Dann folgt die Balkenlage, darüber der Estrich, aus drei Lagen bestehend, erst Schilfrohr oder Bretter, dann Dornen, endlich Lehm. Das Tempeldach hatte oben noch einen „Rabenvertreiber", d. h. wie es scheint, metallene Spitzen, welche große Vögel fernhalten

sollten, sonst war es in seiner Konstruktion von der eines Bauernhauses, zwar nicht in unserer Gegend, aber im Westen, Norden und Osten Palästinas, nicht wesentlich unterschieden. So begreift man auch, wie Leute ohne allzu große Mühe durchs Dach brechen konnten, um einen Kranken vor dem im Hause weilenden Jesus niederzulassen. Man grub durch den Estrich, nahm einige Latten weg und konnte nun den Kranken hinunterlassen, ebenso wie man nach einer jüdischen Sage durch den Estrich des Daches grub, um die Frau des gefangenen Königs Jechonja zu ihrem Mann hinab zu lassen (Vaj. R. 19). Im Norden Palästinas sieht man schadhaft gewordene Dächer derselben Bauart, in denen derartige Durchlässe sich von selbst gebildet haben.

Wie in der Hausbedeckung die grade Linie vorwog, so auch bei Türen, Fenstern und Säulengängen nach allem, was von Spuren alter Bauwerke und durch ihre Beschreibung bekannt ist. Der wundervolle leichte Kuppelbau des Felsendoms auf dem ḥaram hat nach innen und außen keinerlei Verwandtschaft mit dem massigen, schweren, geradlinigen Tempel, der zur Zeit Christi denselben Platz zierte.

Mit den Häusern hat auch ihre Einrichtung sich geändert. Wenn ich in solem weile, habe ich Veranlassung, daran zu denken, daß man dort einst dem Elisa das Logierzimmer auf dem Dache mit Bettstelle, Stuhl, Tisch und Leuchter möblierte. Ein solches Mobiliar gibt es heutzutage nicht in ganz solem, man würde es auch höchstens für einen Europäer hinstellen wollen, aber nicht für ein Kind dieses Landes. Die besseren Stände haben also damals nicht auf dem Boden geschlafen und gegessen. Man sah bei ihnen nicht bloß Matten und Polster, sondern Sitzmöbel, Liegemöbel und Tisch. Sogar die Lampe hatte ihren besonderen Träger, um über den Tisch zu leuchten. Zur Zeit Jesu hat man dann griechische Sitte nachgeahmt und beim Essen auf erhöhten Polstern gelegen. Es scheint, daß die arabische Invasion der griechischen wie der altpalästinischen Sitte hierin ein Ende machte und sie durch die Sitte Arabiens ersetzte. Damit kehrte die Bevölkerung zur Lebensweise der Zeltbewohner zurück, die sie vor undenklichen Zeiten verlassen hatte.

Und die Kleidung der Menschen – sollte sie im Orient der Mode nicht unterworfen gewesen sein? Ein sehr oft abgedrucktes ägyptisches Gräberbild zeigt Beduinen, welche Augensalbe nach Ägypten bringen. Diese Beduinen sind teilweise nur mit einem bunten Lendenschurz bekleidet, teilweise tragen sie ein knielanges ärmelloses Hemd, mit einer großen Öffnung für Hals und rechten Arm und einer kleinen Öffnung für den linken Arm, sodaß die rechte Achsel bloß bleibt. Die Frauen tragen dasselbe Gewand, nur etwas länger. Die Grundfarbe ist weiß oder

rot, karrierte Muster in blau, rot, weiß sind hineingewebt. Daß der bloße Lendenschurz eine in Palästina viel getragene Kleidung war, sieht man auch aus einer etwas späteren Abbildung von tributbringenden Phöniziern. Diese wie jene tragen keine Kopfbedeckung, aber langes Haar, das in Halshöhe abgeschnitten ist. Hier sieht man auch Syrer in langärmeligen weißen Hemden, deren Nähte rot oder blau besteppt sind, mit kleinen blauen Quasten am untern Rande, welche an die sogenannten Schaufäden des mosaischen Gesetzes erinnern. Auch hier haben die meisten den Kopf unbedeckt. Oft hält eine Binde das Haar in Ordnung. Doch gab es auch Palästiner, welche ihr Haar kurz trugen und sogar die Schläfen und einen Teil des Bartes rasierten, was den Israeliten verboten war. Alle begnügen sich mit einem Kleidungsstück. Erst später bemerkt man, daß Vornehme auch einen Mantel tragen. Sie nahmen zwei lange, aber schmale Stücke Stoff, etwa das eine rot, das andere blau, und wickelten sie, wie man Zigarren wickelt, ziemlich eng um den Leib, sodaß immer ein blauer und ein roter Streifen wechselt. Die Enden bildeten oben flügelartig abstehende Decken über den Achseln. Ein Gürtel gab dem künstlichen Arrangement den nötigen Halt (s. Erman, Ägypten, S. 684). Darunter konnte dann ein gelbes Hemd getragen werden.

Praktischer war die Kleidung, welche Israeliten auf dem Obelisken Salmanassars II. tragen. Sie haben über dem langärmeligen Untergewand einen anliegenden, vorn geschlossenen Mantel, der auf der linken Seite ganz offen ist, während er auf der rechten Seite ein Ärmelloch hat. Auch hier trägt man langes Haar, aber außer der Kopfbinde, deren Enden über den Rücken fallen, ein den Oberkopf bedeckendes Tuch oder eine Zipfelmütze. So kann man sich also etwa König Salomo oder Ahab vorstellen, wenn sie ja wohl auch noch irgendwelche königliche Abzeichen getragen haben.

Seit der Zeit Alexanders des Großen hielt die griechische Kleidermode ihren Einzug und unter der römischen Herrschaft vollendete sich die Reformation der Gewandung. Wir besitzen im palästinischen Talmud das Verzeichnis der Kleidungsstücke, welche zur vollständigen Toilette eines Mannes, offenbar eines besser situierten Städters, gehörten. Von 14 Namen sind neun griechisch oder lateinisch. Da hat man Mäntel für Sommer und Winter, lange Unterkleider, ebenfalls für Sommer und Winter, ein kurzes Arbeitskleid, ein wollnes Hemd, Beinkleider, Sandalen und Filzschuhe, eine leichte Mütze, eine Filzkappe, einen Gürtel und Taschentücher.

Übrigens war es damals noch längst nicht Sitte geworden, den Kopf stets bedeckt zu tragen. Noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hören wir, daß es die Männer von den Frauen unterscheidet, daß nur die letzteren ihr Haupt stets bedecken. Man empfahl zwar den Gebrauch einer Kopfbedeckung, aber der gewöhnliche Mann begnügte sich wohl oft damit, seinen Mantel über den Kopf zu ziehen, wenn Regen oder Sonne allzu unangenehm wurden. Von den Galiläern hören wir, daß sie langes in der Mitte gescheiteltes Haar trugen, sodaß also die herkömmlichen Christusbilder auch hierin geschichtlich treu gewesen sein werden. Andere haben wohl nach griechisch römischer Sitte kurzes Haar getragen. Eine neue Epoche begann mit dem Einbruch der Araber, die auch in der Kleidung eine eigene Sitte zur Geltung brachten. Der Bauernmantel erhielt schließlich die uns bekannte eckige Form mit zwei Löchern für die Arme, das Haupthaar wurde rasiert und der Kopf bei Tag und Nacht bedeckt gehalten. Doch erinnert der Kopfring der Bauern und Beduinen an die Kopfbinde der ältesten Zeit; bei den Juden sind Schaufäden und Schläfelocken Reste derselben Periode, während ihr viereckiger Gebetsmantel die griechisch-römische Zeit repräsentiert, und nur in nordafrikanischer Kleidertracht seine modernen Verwandten hat. Auch die letzten Jahrhunderte haben, wie ältere Abbildungen zeigen, an Kopfbedeckung und Kleiderschnitt stetig geändert. Persische, türkische, nordsyrische, griechische und andere europäische Einflüsse haben sich gekreuzt und die gegenwärtige Mannigfaltigkeit orientalischer Tracht zuwege gebracht. Ich schweige von den widerwärtigen Versuchen neuester Zeit, sich halb arabisch, halb europäisch zu kleiden.

Auf dem Gebiete der Werkzeuge und Geräte kann nur angedeutet werden, welche Umwälzungen sich hier im Laufe der Zeit vollzogen haben. Im zweiten Jahrtausend vor Chr. hatte man neben Tonwaren vorzugsweise Feuersteinmesser und Sicheln, doch auch Bronzegeräte. Um die Zeit Salomos scheint Eisen und Kupfer aufgetreten zu sein, ohne indes die Feuersteinwerkzeuge zu verdrängen, die man noch bis über die Königszeit hinaus benutzt hat. Das Glas kommt erst in der christlichen Zeit in allgemeineren Gebrauch. In neuester Zeit hat das plebejische Blech dann seinen Einzug gehalten und begonnen, die solideren Ton- und Kupfergeräte zu verdrängen.

Das wertvolle Gut des Feuers scheint man in der alten Zeit oft durch Aufbewahrung sich erhalten zu haben. Das Öllämpchen des Hauses war dann zugleich die Feuerbewahrerin desselben. In Palästina kursierte im dritten nachchristlichen Jahrhundert die Sage, daß Adam durch Aneinanderschlagen von zwei Feuersteinen das erste Feuer hervorgebracht

habe (j. Ber. 12b). Dies war wahrscheinlich damals die gewöhnlichste Methode Feuer zu entzünden, obwohl man wußte, daß es auch durch Reibung von Hölzern entstehen könne, wie man es in Arabien noch um die Zeit Muhammeds übte. Im Mittelalter hat Stahl, Feuerstein und Zunder die ältere Methode verdrängt, zugleich hat das Pulver für Jagd, Krieg und Steinhauerarbeit neue Bahnen eröffnet. Zuletzt haben die bequemen Streichhölzer im Bunde mit dem Petroleum eine neue Umwälzung des Feuer- und Beleuchtungswesens hervorgerufen, die eben jetzt in ganz Palästina sich vollendet hat und bis zu den Beduinen vorgedrungen ist.

Um nichts Wichtiges zu übergehen, muß noch erwähnt werden, daß die Begleiter der Menschen, die Haustiere, nicht immer ganz die gleichen waren wie heutzutage. Kamele und Pferde waren zwar in der Zeit vor David den Hebräern bekannt, aber wohl wenig im Gebrauche. Pferde hatten hauptsächlich die Bewohner der Meeresküste, Kamele die Völker der Wüste. Rinder und Esel sowie Schafe und Ziegen waren die eigentlichen Haustiere. Maultiere bezog man von anderen Völkern. In der Zeit der Könige kamen die Pferde als Zugtiere für Wagen im Gebrauch, als Reittiere spielten sie noch immer keine große Rolle. Seit der Zeit Alexanders kamen die Hühner ins Land, nachdem man vorher nur Tauben gezogen hatte. Ihre erste biblische Erwähnung ist Jesu Klage über das Jerusalem, welches nicht erkennen will, daß er es hat bergen wollen, „wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel" (Matth. 23, 37).

Diese kulturgeschichtlichen Streifzüge mögen für heute genügen. Ganz unberührt ließen wir das geistige Leben Palästinas und damit auch die religiösen Veränderungen von mehr als weltgeschichtlicher Bedeutung, deren Schauplatz dies Land gewesen ist. Neben ihnen erscheinen die kulturgeschichtlichen Epochen, welche es meist mit seinen Nachbarländern gemeinsam durchlebt hat, unbedeutend. Und doch sind Religion und Kultur eng verschwistert und bedürfen einander. Ja, wie viele Umwälzungen hat dies Land gesehen, und es gehört kein Seherblick dazu, um zu erkennen, daß eben jetzt ein neuer Abschnitt in der Kultur- und Religionsgeschichte dieses Landes bevorsteht und schon begonnen hat, eine Umwälzung von ähnlicher Bedeutung wie die Gräzisierung Palästinas am Anfang unserer Zeitrechnung. Die Altertumswissenschaft könnte dem feindlich gegenüberstehen, weil sie wünschen muß, das Alte möglichst unverändert vor sich zu haben. Aber auch ihr muß das Gemeinwohl mehr gelten, als ihr eigner Vorteil. Um so lauter erinnert sie daran, daß es Gesetze des Kulturfortschritts gibt, welche nicht ohne Schaden

für die Kultur sowohl als die Sittlichkeit übertreten werden. Nicht bloßer Flitterbehang, nicht Aufpfropfung fremder Reiser hebt ein Land, sondern gewissenhafte allmähliche Entwicklung der darin vorhandenen Gaben und Kräfte. Wer hier bloß germanisieren oder europäisieren wollte, würde nicht am Fortschritt, sondern am Niedergang des Landes arbeiten. Nach vielen Wandelungen ist Palästina ein arabisches Land geworden. Neue Veränderungen werden und müssen den alten folgen. Sorgen wir dafür, daß sie den Aufschwung, aber nicht den Ruin seiner Bewohner bedeuten! Die wahren Freunde dieses Landes, und wir mit ihnen, haben die Losung: Palästina nicht uns, aber der Kultur und den Palästinern! Dafür kann auch eine aus der Liebe zum Heiligen Lande erwachsene Altertumswissenschaft wirksam sein.

2. Der Eckstein.

Von Lic. Dr. Hugo Greßmann, Professor der Theologie zu Berlin.

1. Durch die in Palästina unternommenen Ausgrabungen ist jetzt die Entwicklung der dortigen Stein-Architektur in einzelnen Punkten erhellt worden. Namentlich hat man in tell el-mutesellim, dem biblischen Megiddo, einen scharfen Schnitt in der Geschichte der Mauerbau-Technik beobachtet, der genau datiert werden kann. In der von ihm gezählten „fünften Schicht" legte Schumacher [1] ein stattliches Gebäude bloß, das er zutreffend als einen „Palast" bezeichnet hat. Dieser stammt nach einem darin gefundenen Siegel des „Schema', des Sklaven Jerobeams" (II.), sicher aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert. Während bei den älteren Bauten Megiddos die unsoliden Mauern aus kleinen, unbehauenen Bruch- und Feldsteinen bestanden, die nur durch Massen von Erdmörtel zusammengehalten wurden, ist dieser „Palast" aus großen, soliden, regelmäßigen Quadern errichtet, die als Läufer und Binder verwendet werden und entweder lose aufeinander ruhen oder zur größeren Sicherung verzahnt sind. Für die Ecken sind besonders prächtige Blöcke, die eine Länge bis zu 2 m erreichen, benutzt worden. Dieselbe Beobachtung wurde in tell ta'annak, dem biblischen Thaanach, gemacht, wo Sellin Mauern fand, die aus kleinen, fast geröllartigen Steinen aufgeführt waren, während plötzlich an den Ecken schöne Quadern erschienen.[2] Diese Quadern waren in Thaanach wie in Megiddo mehr oder weniger behauen. In der älteren Zeit waren sie meist nur oben und unten, seltener rund herum mit Randschlag versehen. An der Außenseite wurde die Bosse bisweilen roh erhalten und nur in einzelnen Fällen geebnet. Die jüngere Zeit liebte eine sorgfältigere Bearbeitung und vor allem eine Glättung der Bosse.[3]

[1] Tell el Mutesellim, Bd. I., Fundbericht von Schumacher, Leipzig 1908, S. 91 ff

[2] Sellin: Tell Ta'annek (Denkschriften der Akad. d. Wiss., Wien 1904), S. 16. Vgl. Schumacher a. a. O. S. 93, Abb. 137.

[3] Schumacher, a. a. O., S. 116.

Es ist kein Zufall, wenn die neue Bautechnik in Megiddo mit der Zeit Jerobeams II. einsetzt; denn seine Regierung bedeutet für Nordisrael einen gewaltigen Aufschwung, der Blütezeit Judas unter Salomo vergleichbar. Als damals der „Hirt und Sykomorenesser“ [1] Amos aus seinem Dorfe Thekoa nach Samarien und Bethel kam, geriet er in heftigen Zorn über den dort herrschenden Luxus, der ihn eine Sünde zu sein deuchte gegenüber der von Gott geforderten Einfachheit der Lebensweise. In bitterem Grimm verkündete er, wie Jahwe selbst die Winterhäuser und Sommerwohnungen, die aus Quadersteinen errichteten und mit Elfenbein ausgelegten Gebäude zerstören werde.[2] Etwa ein Menschenalter später [3] geißelte Jesaja den Übermut der Nordisraeliten: er läßt sie prahlen, daß sie statt der vom Feinde niedergerissenen Mauern aus Ziegelsteinen sich solche aus Quadern neu bauen und statt der abgehauenen Sykomoren sich Zedern pflanzen würden.[4] Diesem Worte liegt ein interessantes Werturteil zu Grunde: die Ziegelbauten wurden damals gering geschätzt; sie verhielten sich zu den Quadersteinen wie die armselige Sykomore zu der „göttlichen“ [5] Zeder. Gewiß mag es vereinzelte Luxusbauten schon zu früheren Zeiten gegeben haben, aber die Schlüsse, die aus den Ausgrabungen wie aus der Literatur gezogen werden dürfen, stimmen vortrefflich zu der Kulturgeschichte des nordisraelitischen Volkes, nach der das achte Jahrhundert eine Steigerung des Wohlstandes gebracht hat.

Nun lehrt aber das Alte Testament, daß die Technik des Mauerbaues mit Quadersteinen in Juda bereits zur Zeit Salomos bekannt und damals durch die Phöniker eingeführt wurde. Judäische Steinmetzen

---

[1] Die gewöhnliche Übersetzung von Amos 7, 14 „Rinderhirt und Sykomorenzüchter“ ist falsch. Das hebräische boqer heißt einfach „Hirt“ (die etymologische Herkunft empfindet man ebensowenig wie wir die des „Frauenzimmers“). Und Sykomoren (Maulbeerfeigenbäume) konnte Amos nicht gut züchten, da sie im Gebirge von Thekoa nicht gedeihen, sondern nur in der Ebene; daher ist ja auch von „Sykomoren der Sephela“ die Rede 1. Kön. 10, 27. Wohl aber dienten ihre billigen Früchte dem niederen Volk zur Nahrung. So wird die Sykomore schon in einem ägyptischen Liebeslied um 1200 v. Chr. gefeiert: „Sie bringt die Armen unter sich“ (W. Max Müller: Die Liebespoesie der alten Ägypter. Leipzig 1899. S. 40).

[2] Amos 3, 15; 5, 11.

[3] Etwa um 734 v. Chr.: vgl. Jes. 9, 9.

[4] Man versteht dies zweite Bild oft fälschlich von Holzbauten: denn wir wissen nichts davon, daß man Sykomoren beim Häuserbau verwandte. In Ägypten verarbeitete man sie zu Mumiensärgen. In Jes. 9, 9 ist vielmehr an die barbarische Kriegführung der Assyrer gedacht, die in den eroberten Ländern — wie sie in ihren Prunkinschriften sich rühmen — alle Bäume zu fällen pflegten.

[5] Psalm 80, 11; vgl. 1. Kön. 10, 27.

waren beschäftigt, „im Gebirge" Juda[1] für die Mauern des Tempels und des Palastes gewaltige und kostbare Steine zu brechen. Die untersten Fundamentsteine, deren Größe 8—10 Ellen, d. h. 4—5 m betrug,[2] blieben unbehauen,[3] begreiflich genug, da sie in der Erde verborgen lagen. Die bearbeiteten Steine begannen erst da, wo der Unterbau über den Boden hinausragte. Dazu war die Mithilfe phönikischer Bauleute des Königs Hiram erforderlich. Ausdrücklich heißt es: „Die Bauleute Salomos und Hirams behieben (die Quadern) und versahen sie mit Randschlag[4] und richteten sie[5] für den Bau des Tempels her". Die Steinblöcke wurden zwar an zwei Seiten mit der Säge geglättet,[6] behielten aber im übrigen ihre unregelmäßige Gestalt. Um die Unebenheiten auszugleichen und von Zeit zu Zeit wieder eine annähernd horizontale Fläche herzustellen, hat man drei Schichten Quadersteine mit einer Schicht Zedernbalken abwechseln lassen.[7] Ebenso sind bei der „Tempelburg" Megiddos, die etwas jünger ist als der oben erwähnte „Palast", Reste von verkohlten Holzbalken gefunden worden, die zwischen die Quadern

[1] 1. Kön. 5, 29 ff. Das „Gebirge" ist natürlich nicht der Libanon; denn Steine gab es in Judäa wie Sand am Meere! An der hohen Zahl der Steinmetzen (80000) und Lastträger (70000) braucht man daher keinen Anstoß zu nehmen.

[2] Da nach Benzinger, Archäologie[2], S. 211, in der heutigen Tempelmauer bis zu 7 m lange Steine vorkommen, der salomonische Bauberichtaber gewiß die größten Längen verzeichnet, so wird man die heutige Mauer auf Herodes zurückführen müssen, was auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist.

[3] 1. Kön. 9, 10. Man beachte, daß hier der Ausdruck „nach Art der Quadern" fehlt, der im nächsten Vers bei den darüber liegenden Steinen hinzugefügt ist. V. 9 sieht wie eine allgemeine Angabe aus, die in V. 10 und 11 genauer spezialisiert wird.

[4] 1. Kön. 5, 32. Die „Leute von Gebal" haben hier nichts zu tun. Es ist mit Thenius vajjagbîlûm („umgrenzen", „umrändern") zu lesen. Von hier aus versteht man auch am einfachsten den Ausdruck kemiddoth gazîth „nach Art der Quadern" (behauen), d. h. eben „mit Randschlag versehen".

[5] Das im hebräischen Urtext überlieferte Explizitum („Holzer und Steine") ist falsch, da in diesem Zusammenhang nur von Steinen gesprochen wird.

[6] 1. Kön. 7, 9: „Alle diese (Bauten bestanden aus) kostbaren Steinen, nach Art der Quadern (behauen), innen und außen (d. h. an der Innen und der Außenfläche der Mauern) mit der Säge zerägt, vom Fundament bis zu den Balken (des Daches?), von der Wand (des Tempels, l. michaiz wie Ezech. 13, 10) bis zu (der Umfassungsmauer) des großen Vorhofs." Hier wird die horizontale Länge der Quaderbauten (vom Zentrum bis zur Peripherie) gegenüber der vertikalen Länge in der vorletzten Redewendung (von unten bis oben) angegeben.

[7] 1. Kön. 6, 36; 7, 11 f. Anders sind die hier genannten Schichten von Zedernbalken schwerlich zu verstehen. Man kann weder an die (anderswo nachgewiesenen) Holzreste des Fundaments, noch an einen Oberbau aus Fachwerk, noch gar an die Dachbalken denken.

gelegt waren.[1] Auch diese Bauart, die in einem waldreichen Gebiete wie dem des Libanon entstanden sein muß und die tatsächlich (nach den Ausgrabungen zu Sendschirli) in Nordsyrien üblich war, werden die Judäer von den Phönikern gelernt haben. Neben dem Randschlag, der an den Ecksteinen besonders sorgfältig ausgeführt wurde, und neben der Abgleichung der unebenen Flächen, die durch Zedernbalken erzielt wurde, ist als dritte Eigentümlichkeit der Quaderbautechnik die Verjüngung der Mauern in stufenförmigen Absätzen von unten nach oben zu nennen, wie man mit Recht aus der von unten nach oben wachsenden Breite des dreistöckigen Tempelanbaues[2] geschlossen hat. Auch die Quaderschichten des in Megiddo zutage geförderten „Palastes" sind in der Art abgetreppt, daß die unteren Schichten gegen die oberen um 0,20—0,50 m vorstehen.[3]

2. Dieser Einblick in die Technik der Baukunst und ihre Entwicklung gibt uns die Möglichkeit, einige Stellen des Alten Testamentes, die auch für das Neue Testament von Bedeutung geworden sind, richtiger zu erfassen, als es bisher der Fall war. So lautet Jesaja 28, 14—22:

14 Höret das Wort Jahwes, ihr Männer des Spottes, ihr Spottliederdichter dieses Volkes in Jerusalem! 15 Weil ihr gesagt habt:
„Mit dem Tode schlossen wir Bündnis
und machten mit der Hölle Vertrag.
Wenn der strömende 'Strom' daherrauscht,
uns erreicht er nicht!
Wir haben ja Lüge zur Zuflucht erklärt
und Trug zu unserem Versteck!" —

16 Darum spricht der Herr Jahwe also:
„Fürwahr, 'ich lege' in Zion einen Stein,
einen bewährten Stein,
einen kostbaren Eckstein als Grund' ':
»Wer da glaubt, wird nicht 'wanken'«.

17 Ich mache Gerechtigkeit zur Meßschnur
und Recht zum Richtblei.
Weg schwemmt der Hagel die Zuflucht' '.
den Versteck spült das Wasser dahin.

18 Euer Vertrag mit dem Tod 'wird gebrochen',
euer Bund mit der Hölle ist nichtig.
Wenn der strömende 'Strom' daherrauscht,
werdet ihr umgerissen von ihm!"

[1] Vgl. Schumacher a. a. O., S. 117 (wo er von Holzankern spricht) und Taf. XXXVII a, und für spätere Zeit Kohl, Kasr Firaun in Petra S. 3.

[2] 1. Kön. 6, 6.

[3] Vgl. Schumacher, S. 95.

[19] So oft er daherrauscht, wird er euch packen.
Morgen für Morgen rauscht er daher,
bei Tag und bei Nacht!
Da herrscht eitel Beben beim Orakel Geben!

[20] Da wird das Lager zu kurz sich zu strecken,
die Decke zu knapp zum Verhüllen.
[21] Denn wie zu Har Perazim steht auf Jahwe,
wird toben wie im Tal Gibeons,
zu tun seine Tat, seltsame Tat.
zu wirken sein Werk, unheimliches Werk!

[22] Nun aber treibt keine Possen, daß eure Züchtigungen nicht noch härter werden, denn einen festen Beschluß hab ich gehört von dem Herrn Jahwe Zebaoth zu vernichten die ganze Erde.[1]

Diese in sich geschlossene Drohung Jesajas ist wie die vorhergehende (28, 7—13) indirekt gegen das ganze Volk, direkt aber gegen seine besonderen Gegner, die Heilspropheten, gerichtet. Sie werden hier ironisch mit treffender Charakteristik als „Spottlieddichter" bezeichnet, da sie mit Vorliebe die Gattung der Spottlieder bevorzugt haben, wie die mancherlei in den Prophetenschriften uns erhaltenen Proben lehren.[2] Ihre hier bekämpfte Anschauung läßt sich etwa so rekonstruieren: „Wenn die gewaltige Flutkatastrophe kommt, die Erde überschwemmt und die Welt vernichtet,[3] gehen alle Heidenvölker zu Grunde, Jerusalem aber wird gerettet. Denn uns können die Wasser des Todes und der Hölle nichts schaden, weil wir einen Bund mit Jahwe geschlossen haben.[4] Wenn das Paradies am Ende der Tage wiederkehrt und alle Dinge des Weltanfangs sich wiederholen,[5] wird Jahwe, der Heilige Israels, seinen himm-

---

[1] Ich lese V. 15 und 18 scheteph statt schôt, V. 16 jamusch, V. 20 mehithkannes, V. 22 mûsarekhem, streiche V. 17 kazabh. Die übrigen (in Häkchen eingeschlossenen) Verbesserungen siehe bei Kittel: ed. Biblia Hebraica.

[2] Z. B. Jes. 14, 4 ff.; 37, 22 ff., vgl. auch Num. 21, 27 ff.

[3] Vgl. die Begründung dieser Anschauung von einer Welttatastrophe bei Greßmann, Ursprung der isr. jüd. Eschatologie, S. 63 ff., 144 ff.

[4] Die Worte, die Jesaja seinen Gegnern untergeschoben hat, sind in wunderlicher Weise mißverstanden worden. Der „Vertrag mit Tod und Hölle" kann sich nach dem Zusammenhang weder auf magische Nekromantie noch gar auf politische Bündnisse, sondern nur auf den Schutz vor dem einherflutenden Wasser beziehen. Diese Vorstellung, daß Scheol und Wasser zusammengehören, ist ja auch in den Psalmen geläufig (z. B. Ps. 18, 5; 42, 8; zum Ursprung vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen [2] S. 241 f.) So wenig die Gegner selbst „Lug" und „Trug" zu ihrer Zuflucht erklärt haben, so wenig haben sie sich auf einen Vertrag mit Tod und Hölle berufen. Jesaja legt ihnen hier seine eigenen Anschauungen in den Mund.

[5] Vgl. Greßmann, Ursprung der isr. jüd. Eschatologie, S. 193 ff.

lischen Tempel in Zion gründen.[1] Als Fundament dafür dient ihm der schon bewährte Stein, der kostbare Eckstein des salomonischen Tempels." Die Heilspropheten erwarten demnach Jahwes Schutz gegen das drohende Unheil aus national patriotischen Gründen, weil Jahwe sein eigenes Volk nicht dem Verderben preisgeben könne. Gegen diese Meinung wendet sich Jesaja aufs schärfste, indem er sittliche Gesichtspunkte betont: Da in Jerusalem Lug und Trug herrschen, wird es von der kommenden Flut hinweggeschwemmt. Israel ist nicht besser als die Heiden. Denn nur wer Glauben hat und Gerechtigkeit übt, kann dem Verderben entgehen! Aber Jesaja drückt sich nicht abstrakt aus, sondern benutzt als echter Dichter das Bild des himmlischen Tempels, der auf dem Eckstein des Glaubens gebaut und mit der Schnur der Gerechtigkeit vermessen wird. Daran schließt sich eine grandiose Darstellung des unheimlich majestätischen Tobens der Gottheit. —

Für die Archäologie lernen wir aus diesem Worte Jesajas zwei Einzelheiten, die von Interesse sind: 1. Man trug Sorge, einen neuen Tempel, wenn möglich, über dem Grundstein des alten zu errichten, der bereits bewährt war. So war man sicher, daß die gewählte Stätte der Gottheit lieb sei. Auch das Muster des alten Tempels war vorbildlich, wie wir aus Ägypten[2] und Babylonien erfahren: „Bei dem Neu oder Umbau alter Heiligtümer war es Sitte, stets nach dem alten Grundstein zu forschen, sowie die ursprünglichen Umrisse zu ermitteln, um den neuen Tempel genau nach altem Muster zu erbauen."[3] Und 2. Die Grundsteine wurden beschrieben. Jesaja hat im Anschluß an einen vorhandenen Brauch seinem Eckstein eine prophetische Inschrift verliehen, wie sie in Wirklichkeit natürlich nicht vorkam. Die Backsteine, die man in Babylonien zahlreich gefunden hat, enthalten gewöhnlich wenn sie beschrieben sind, den Namen des Königs und eine Angabe über die Art des betreffenden Baues in Form eines kurzen Satzes.[4] In Palästina ist man meist, wie die Ausgrabungen gelehrt haben, über einzelne Steinmetzzeichen nach Art des Alphabets nicht hinausgekommen.

3. Für das Neue Testament ist ferner Ps. 118 von Bedeutung geworden. V. 21—23 lauten:

[1] Vgl. Jes. 2, 2 ff.: Micha 4, 1 ff. Die Weltschöpfung beginnt demnach mit dem Tempelbau, eine Anschauung, die auch in Babylonien geläufig war. Vgl. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, Bd. I, S. 27.

[2] Vgl. Herrmann, Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums in ZATW 1908, S. 291 ff.

[3] Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. II, S. 144.

[4] Vgl. z. B. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Vorderas. Bibl. 1, 1.

21 Ich danke dir, daß du mich hörtest
und mir zur Hilfe wurdest.
22 Der Stein, den die Maurer verwarfen,
ist zum Eckstein geworden!
23 Von Jahwe ist dies geschehen,
wunderbar ist es für uns.

Dieser Lieblingspsalm Luthers, der „ihm aus solchen Nöten geholfen, daraus ihm weder Kaiser noch König noch kein Mensch auf Erden hätte helfen können", ist seinem Inhalte nach das Danklied eines Einzelnen für gnädige Errettung aus lebensgefährlicher Krankheit.

Das Bild von dem Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, kann nach dem Zusammenhange des Liedes nicht messianisch verstanden werden, wie es im Targum und Matth. 21, 42 geschehen ist, sondern nur von dem Sänger selbst. Er vergleicht sein Geschick mit dem eines Steines, der von den Maurern für nichts geachtet und bei Seite geworfen wird, dann aber plötzlich in ihrer Schätzung steigt und würdig ist, als kostbarer Eckstein zu dienen. So glaubte der Psalmist in seiner Krankheit wie ein wertloser Feldstein von Jahwe behandelt zu sein, bis ihn die Genesung von seinem größeren Werte überzeugte.

4. Ein weniger bekanntes Bild ist uns in dem jungen Ps. 144 überliefert, jung deshalb, weil er mosaikartig aus anderen Liedern zusammengesetzt ist, nach Art der späten Psalmen, die uns in der Chronik begegnen. Für V. 1—10 kann man eine Fülle von Parallelen nachweisen, während V. 12—15 nur hier überliefert sind. Grade deshalb darf man behaupten, daß hier ein altes Psalmenfragment vorliegt. Dieses beginnt:

12 Unsere Söhne mögen sein wie Pflanzen,
gezüchtet 'von Jugend an',[1]
und unsere Töchter wie Ecksteine,
ausgehauen wie beim Palast.

Um das Bild von den Ecksteinen zu verstehen, braucht man nicht an ägyptische Karyatiden zu erinnern.[2] Die richtige Erklärung liegt sehr viel näher, da der Psalmist in Jerusalem oder in einer anderen Großstadt Israels[3] die schön behauenen Quadern der Paläste oder Tempel täglich vor Augen hatte. Das tertium comparationis ist die Sorgfalt:

[1] Ich lese hier die Partikel min.

[2] So Baethgen, die Psalmen 1892, S. 437.

[3] Dies Bruchstück des Psalms ist vorexilisch, wie aus den profanen Wünschen und aus der Erwähnung der israelitischen Städte hervorgeht. Denn die nachexilischen Psalmen stellen die religiösen Wünsche voran und beziehen sich ausschließlich auf Jerusalem.

so sorgfältig, wie Pflanzen gezüchtet, wie Steine bearbeitet werden, so gut behütet und erzogen möge Israels Jugend heranwachsen.

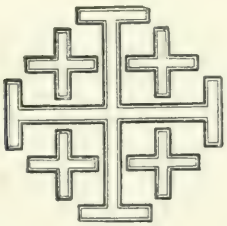
5. Von archäologischem Interesse sind, um den Stoff vollständig zu sammeln, noch einige Stellen. Hiob 38, 6 f. wird die Schöpfung der Welt nach Art eines Hausbaues vorgestellt:

6 Wohin wurden ihre Pfeiler gesenkt,
oder wer legte ihren Grundstein,
7 als alle Morgensterne jubelten
und alle Gotteröhne jauchzten?

Dem Fest der Engel bei der Weltschöpfung entspricht im täglichen Leben ein Fest der Grundsteinlegung, bei dem gewiß auch Gelegenheitslieder gesungen wurden. Wir erfahren beim salomonischen Tempel nur, daß die Einweihung feierlich begangen wurde; das Lied, das der König damals sang, ist uns noch aufbewahrt worden (1. Kön. 8, 12 ff., 62 ff.). Von Jubelrufen, mit denen beim Richtfest der letzte Stein begrüßt wurde, scheint Sach. 4, 7 zu reden.[1] Entsprechende Lieder aus dem modernen Palästina hat Dalman gesammelt.[2]

[1] Vgl. Gunkel, Profane Dichtung im Alten Testament (Rel. in Geschichte und Gegenwart, Bd. II, S. 54).

[2] Palästinischer Diwan, S. 59 ff.



3. Mizpa in Benjamin.

Von Privatdozent Lic. A. Alt in Greifswald.

Wenige Teile des heiligen Landes weisen wohl auf so kleinem Raum eine so große Anzahl von Ortslagen auf, die sich mit annähernder Sicherheit biblischen Örtlichkeiten gleichsetzen lassen, wie der schmale Streifen des ehemals benjaminitischen Gebietes, der sich, kaum drei bis vier Stunden breit, unmittelbar nördlich von Jerusalem über das judäische Bergland zieht. Eine ganze Reihe alttestamentlicher Ortsnamen hat sich hier, wenig oder gar nicht verändert, bis auf den heutigen Tag erhalten, und eine sorgfältige Vergleichung der jetzigen örtlichen Verhältnisse mit den einschlägigen biblischen Berichten ergibt manch schätzenswerte Bestätigung und Ergänzung. So darf heute die Gleichsetzung von ʿanāta mit Anathot, von dscheba' mit Geba, von muchmās mit Michmas, von er-rām mit Rama, ferner wohl auch die von tell el-ful mit Gibea und die von ed-dschīb mit Gibeon als allgemein angenommen gelten. Wäre die in Deutschland herrschende Meinung im Recht, so dürfte dieser Reihe unbedenklich auch die Gleichsetzung des benjaminitischen Mizpa mit der Ortslage auf dem heute so genannten Berg en-nebi samwil angefügt werden. Denn seitdem E. Robinson in seinem grundlegenden Werk „Paläſtina und die südlich angrenzenden Länder" (deutsche Ausgabe, Halle 1841) II S. 361 f. diese Gleichung vermutungsweise aufgestellt hat, ist seine Ansicht Gemeingut der deutschen Wissenschaft geworden, und so zurückhaltende Äußerungen wie diejenige E. Schürers[1] verschwinden gegenüber den vielen Bekundungen der Zustimmung, mit denen Robinsons Meinung in der deutschen Palästinaliteratur aufgenommen und weitergetragen worden ist.

[1] Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ³ I 206: „Genauer ist die Lage (von Mizpa) nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen."

So konnten denn auch A. Schlatter[1] und noch bedeutend weitergehend J. Lepsius[2] sich für berechtigt halten, auf dieser Gleichsetzung als unbestrittener Grundlage einen Bau von ebenso kühnen wie gewalttätigen Hypothesen aufzuführen. Eine unbefangene Prüfung der biblischen Angaben und der örtlichen Verhältnisse aber muß zu der Einsicht führen, daß Robinsons Vermutung, die er selbst übrigens recht vorsichtig geäußert hat, durchaus nicht die einzig mögliche, ja nicht einmal die beste Lösung der Frage ist, wo das benjaminitische Mizpa gelegen habe. Dem entspricht es, daß sich die englische und namentlich die französische Palästinaforschung in diesem Punkte durchaus nicht an Robinsons Ansicht gebunden, sondern daneben eine Reihe anderer, dem Sachverhalt besser entsprechender Vermutungen aufgestellt hat.[3] So mag es angebracht erscheinen, wenn auch auf deutschem Gebiet die Frage nach der Stätte des benjaminitischen Mizpa als noch nicht befriedigend gelöst neuerdings aufgeworfen und behandelt wird.

Es wird sich zunächst darum handeln, die auf Mizpa bezüglichen Angaben der biblischen und nachbiblischen Literatur daraufhin zu untersuchen, was sich ihnen zur Bestimmung der Ortslage entnehmen läßt. Hierbei aber empfiehlt es sich, von einer Stelle des Alten Testamentes auszugehen, die bisher selten nach Gebühr in Erwägung gezogen worden ist, nämlich von 1. Kön. 15, 22 und der Parallele 2. Chron. 16, 6.

Die Stelle bezieht sich auf die Grenzstreitigkeiten zwischen den Reichen Juda und Israel zur Zeit der Könige Asa und Baesa (um 900 v. Chr.). Zu allen Zeiten bildete bei derartigen Kämpfen das Stammgebiet von Benjamin den Bezirk, auf welchem sich die Grenze je nach Sieg oder Niederlage bald nach Norden, bald nach Süden hin und her schob. Unter der Regierung der genannten Könige nun befand sich nach 1. Kön. 15, 17 (2. Chron. 16, 1) das Nordreich zuerst im Vorteil, und es gelang Baesa, die Grenze soweit gegen Süden vorzurücken, daß

[1] Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 62 ff.: Das Heiligtum auf dem Samuelsberg.

[2] Das Reich Christi, Jahrgang 1903, S. 103 ff.: Das vorsalomonische Heiligtum auf dem Nebi Samwil. Ähnliche Kombinationen bei H. A. Poels, Le sanctuaire de Kirjath Jearim, 1894.

[3] Da mir die englische und französische Literatur nur teilweise zugänglich war, habe ich darauf verzichten müssen, mich mit allen dort zu findenden Aufstellungen im einzelnen auseinanderzusetzen, und ich glaube, dies um so unbedenklicher unterlassen zu dürfen, als sich meine Ansicht ohne vorherige Kenntnis jener Äußerungen lediglich auf Grund einer Prüfung der biblischen Berichte an Ort und Stelle gebildet hat. Die ersten Anregungen zu dieser Untersuchung verdanke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dalman.

er an die Befestigung von Rama als Grenzbollwerk gegen Juda gehen konnte. Strategische und verkehrspolitische Gründe werden bei der Wahl dieses Grenzpunktes maßgebend gewesen sein. Damals wie heute war es im Grunde eine einzige Straße, die den friedlichen und kriegerischen Verkehr zwischen den verschiedenen Teilen des judäisch-samaritanischen Berglandes trug, nämlich die Linie Hebron—Jerusalem—Bethel—Sichem (um nur die Hauptorte zu nennen). Indem diese Linie sich immer in möglichster Nähe des Gebirgskammes hält und so die tief eingeschnittenen Talzüge der östlichen und westlichen Gebirgsabhänge umgeht, vermeidet sie bedeutende Niveauschwankungen und beschwerliche Übergänge und schafft damit die bequemsten Verkehrsmöglichkeiten im Frieden und die günstigsten Marschrouten im Kriege. Wer an irgendeiner Stelle zwischen zwei Teilen des Berglandes eine feste Grenze ziehen, für den Fall kriegerischer Verwicklungen sein Gebiet vor Überraschungen schützen und in Friedenszeiten den aus- und eingehenden Verkehr überwachen wollte — und das war nach der zuletzt angeführten Stelle Baesas ausgesprochene Absicht —, der mußte für die Grenzbefestigung einen Punkt an dieser Straße wählen. Rama entsprach diesen Anforderungen, wenn anders wir sein modernes Gegenstück in er-rām suchen dürfen; denn diese Ortschaft liegt auf einer leicht zu befestigenden Höhe, von der aus die westlich ganz nahe vorüberführende Straße ohne Schwierigkeit beobachtet und beherrscht werden kann. Wenn aber die Grenze einmal in dieser Gegend laufen sollte, so war eine künstliche Befestigung deswegen noch besonders ratsam, weil die Straße in der nächsten Umgebung von er-rām nirgends eine tiefere Senkung oder eine höhere Erhebung zu überschreiten hat und demnach auch kein Punkt an ihr eine durch die Natur geschaffene und ohne besondere Vorkehrungen zu schützende Grenzscheide bildet. Eine Grenzfeste des Nordreichs an dieser Stelle bedeutete natürlich eine ständige Bedrohung für Juda und seine kaum zwei Stunden entfernte Hauptstadt.

So ist es wohl begreiflich, daß gerade die beginnende Befestigung von Rama eine energische Gegenmaßregel Asas zur Folge hatte. Er verband sich mit Israels nördlichem Feind, Benhadad von Damaskus, und des letzteren Einfall ins Nordreich nötigte Baesa, seine Streitkräfte von der Südgrenze abzuziehen. Die angefangene Befestigung von Rama blieb daher ungeschützt und unvollendet liegen, und Asa konnte einen Vorstoß in das Grenzgebiet von Israel unternehmen mit dem Erfolg, daß Rama in seine Hände fiel. Aus den Baumaterialien der dortigen Befestigungen führt er nun seinerseits zwei Grenzfesten auf. Nach dem oben Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, daß wenigstens die eine von beiden abermals an der Hauptverkehrslinie in der Nähe des Ge-

birgskammes gesucht werden muß, während die andere vielleicht zur Deckung eines Nebenweges dienen konnte.

Nun werden Geba und Mizpa als Namen der neuen Grenzfesten des Reiches Juda genannt. Die Lage des ersteren darf als gesichert gelten; das heutige dscheba' bewahrt seinen Namen. Dieses aber befindet sich nicht in der Nähe der Hauptstraße, sondern auf dem östlichen Abfall des Gebirges in einer Lage und an einer Linie, deren strategische Bedeutung vor allem aus 1. Sam. 14 und Jes. 10, 28 ff. erhellt.[1]

Wollte ein von Norden gegen Juda anrückendes Heer die jedenfalls am besten bewachte Hauptstraße vermeiden, um Jerusalem desto überraschender angreifen zu können, so bot sich ihm dazu eine Möglichkeit in der Linie Ai—Michmas—Geba, die, östlich vom Gebirgskamm verlaufend, von der Hauptstraße aus nicht beobachtet werden kann. So sieht Jesaja in seiner Weissagung an der angeführten Stelle die Assyrer auf dieser Linie[2] zu einem Überfall auf Jerusalem vorrücken. Freilich ist dieser Weg für einen Heereszug recht beschwerlich, da er die Täler des Ostabhanges, die zumeist tief eingeschnitten sind, überschreiten muß. Gerade zwischen Michmas und Geba bildet der Oberlauf des wadi es-suwenit die gefährlichste Stelle des ganzen Weges, den sogenannten Paß von Michmas, der einem aus dem Norden kommenden Heer von der Südseite, d. h. eben von Geba aus leicht gesperrt werden kann. Die Situation zwischen Saul und den Philistern in 1. Sam. 14 illustriert trefflich diese örtlichen Verhältnisse.[3] Eine Befestigung von Geba bedeutet also eine Verstärkung der durch die Natur gegebenen günstigsten Verteidigungsstellung an der besprochenen östlichen Seitenlinie des Nord-Südweges.[4]

Ist dem aber so, dann müssen wir die andere Grenzfeste, Mizpa, an der Hauptlinie suchen, die doch noch viel weniger ungeschützt bleiben konnte.[5]

[1] Vgl. bes. Dalman, der Paß von Michmas, ZDPV 1904, S. 161–173; Federlin, a propos d'Isaïe X, 29—31, Revue biblique 1906, S. 266–273.

[2] Dieselbe war nach den Angaben über Anathot, Michmas und Remmon in Eusebs Onomastikon auch in der römischen Zeit eine vielbegangene, mit Meilensteinen versehene Straße (vgl. Thomsen ZDPV 1903 S. 180).

[3] Auch in Jesajas Weissagung verdient der Umstand Beachtung, daß gerade am letzten Punkt vor dem gefürchteten Paß der Troß zurückbleibt (V. 28b) — zur Entlastung des marschierenden Heeres wie zur Sicherung des Gepäcks.

[4] Auch in 2. Kön. 23, 8 (Zeit Josias, um 621) wird Geba als nördlicher Grenzort des Reiches Juda genannt.

[5] Eine westliche Nebenlinie der Hauptstraße, die durch das heutige wadi bet hanina in die Gegend von ed-dschib und von dort etwa durch das wadi ed-der nördlich weiter führt, darf für israelitische Zeit aus 2. Sam. 20, 7 ff. (vgl. 2. Sam. 2, 13 ff.) erschlossen werden, erscheint aber gegenüber der Hauptlinie als wenig wichtig und eines besonderen Schutzes kaum bedürftig.

Hier hätte es nahe gelegen, die bisher dem Nordreich gehörige Grenzfeste Rama nun, nachdem sie in die Hände Asas gefallen war, als Grenzfeste Judas zu behalten und zu verwerten. Asa tut dies nicht, sondern verwendet die Baumaterialien von Rama anderwärts. Das erklärt sich ungezwungen wohl nur dadurch, daß es Asa gelungen sein wird, noch über Rama hinaus in das feindliche Gebiet einzudringen, die Grenze noch weiter nach Norden vorzuschieben und dort, also nördlich von Rama, einen zur Grenzverteidigung geeigneten Punkt zu besetzen und zu befestigen. Für die genauere Bestimmung dieses gesuchten Punktes darf ein gewisser Anhalt darin gesehen werden, daß Geba und Mizpa zusammen eine Grenz- und Verteidigungslinie ergeben sollten; Mizpa wird also nicht in unverhältnismäßigem Abstand von der Breite Gebas und, da schon Rama annähernd auf der gleichen Linie mit Geba liegt, auch nicht allzuweit nördlich von Rama in der Nähe der Hauptstraße zu suchen sein. Wie aber Rama im Süden, so schließt die Nordgrenze des Stammgebiets von Benjamin nach Norden zu den Bezirk ab, in welchem wir Mizpa zu suchen haben. Das folgt unmittelbar aus der Erwähnung Mizpas in der Liste der Hauptorte Benjamins (Jos. 18, 26). Weitere Schlüsse jedoch lassen sich von hier aus kaum ziehen, da der Verlauf jener Grenzlinie wenig sicher ist. Aus der Stelle, die Mizpa in der Aufzählung der Ortschaften Benjamins einnimmt, darf man wohl nur soviel folgern, daß es der westlichen Hälfte des benjaminitischen Gebietes zugerechnet werden muß.

Den hiermit gewonnenen Ergebnissen gegenüber bieten die übrigen auf Mizpa bezüglichen Stellen der alten Literatur kaum eine Möglichkeit, seine Lage noch genauer zu umgrenzen; es wird sich vielmehr nur darum handeln, ihre allgemeiner gehaltenen Angaben von unseren bisherigen Ergebnissen aus zu erklären.

Wegen ihrer ausdrücklichen Beziehung auf das in 1. Kön. 15, 22 berichtete Ereignis stehe hierbei die Erzählung in Jer. 40 und 41 und die kürzere Erwähnung der gleichen Vorgänge in 2. Kön. 25, 22—26 voran. Wie eine Stelle in diesem Abschnitt (Jer. 41, 9) zeigt, lebte noch zu Anfang des babylonischen Exils (nach 586) die Erinnerung an König Asas Werk fort: eine Zisterne in Mizpa wußte man damals auf seine Befestigungsanlagen zurückzuführen. Mizpa spielt jetzt als Residenz des babylonischen Statthalters Gedalja eine neue Rolle. Daß man an Stelle des zerstörten Jerusalem einen anderen Ort zum Sitz der neuen Gewalt nahm, ist ebenso leicht zu verstehen wie das andere, daß man hierzu einen festen Platz wählte, dessen Lage an der Hauptstraße die Beherrschung des Landes und die Verbindung mit den anderen Provinzen

und mit der Hauptstadt des babylonischen Reiches erleichterte. Daß wir es mit einem Punkt in nächster Nähe der Nord-Südstraße zu tun haben, ergibt sich ohne weiteres aus Jer. 41, 4 ff. Männer, die aus Sichem, Silo und Samarien, also von nördlicher gelegenen Orten, kommen, werden von ihrem Weg in die Stadt gelockt und dort ermordet. Wir haben keinen Grund, unter dem als Ziel ihrer Wanderung genannten „Haus des Herrn" ein anderes Heiligtum zu verstehen als den zerstörten Tempel von Jerusalem, und können daher auch bei dem Weg, den die Männer machten, wohl nur an die Hauptstraße von Sichem nach Jerusalem denken. Dann aber muß Mizpa so gelegen sein, daß man ihr Herannahen auf der Straße von der Stadt aus rechtzeitig bemerken und sie zu einem Besuch der Stadt ohne erhebliches Abbiegen von ihrem Weg auffordern konnte.

Der jenen Erzählungsabschnitt schließende Bericht über den Kampf zwischen Ismael und Jochanan bei Gibeon (Jer. 41, 11 ff.) läßt leider weitere Schlüsse auf die Lage von Mizpa nicht zu, da der Ausgangspunkt von Jochanans Angriff nicht genannt wird. Immerhin ist soviel zu sagen, daß ein Zusammentreffen der Gegner bei Gibeon, also wohl auf den breiten Senkungen um das heutige ed-dschib, sich ungezwungen erklärt, wenn die eine Partei ihren Stützpunkt in Mizpa, also nach unserer Annahme nicht allzuweit nördlich von er-ram und damit nicht allzufern von ed-dschib, hatte.

Auch in den Listen der Mitarbeiter am nachexilischen Tempelbau werden Bewohner von Mizpa und von Gibeon einmal zusammen genannt, was auf Nachbarschaft ihrer Heimatsorte schließen läßt (Neh. 3, 7; zwei andere Männer aus Mizpa, Oberste des dortigen Kreises Neh. 3, 15. 19).

Als Stützpunkt bei kriegerischen Unternehmungen erscheint Mizpa auch sonst, sowohl in früheren wie in späteren Zeiten. So schon in der Zeit vor dem Königtum. In Mizpa tritt der israelitische Heerbann zusammen, der an den Bewohnern von Gibea in Benjamin Rache üben soll (Richt. 20, 1). Mit aller Wahrscheinlichkeit darf dieses Gibea auf dem heutigen tell el-ful, etwa eine Stunde nördlich von Jerusalem, in geringer Entfernung von der Hauptstraße, oder doch in dessen Nähe gesucht werden; gerade die vorhergehende Erzählung von der Wanderung des Leviten von Bethlehem an Jerusalem vorüber nach Norden führt unausweichlich in diese Gegend (Richt. 19, 13). Wie immer man sich nun zu der Frage nach dem literarischen Ursprung der ganzen Erzählung stellen mag,[1] so viel ist dem Bericht mit ziemlicher Sicherheit zu ent

[1] Vgl. besonders Budde, Die Bücher Richter und Samuel S. 150 ff., 185 ff.

nehmen, daß der Sammelplatz des israelitischen Heerbannes einerseits nahe genug bei der befehdeten Stadt gelegen sein wird, um die Unternehmungen ihrer Insassen beobachten und bei einem eigenen Angriff ohne allzu langen Marsch in den Kampf eintreten zu können, andrerseits entfernt genug, um ungestört sich rüsten und ordnen zu können. Ein Ort nahe der Straße nördlich von er-ram, das von tell el-ful keine Stunde entfernt ist, würde diesen Bedingungen jedenfalls gut entsprechen; für den von Norden kommenden israelitischen Heerbann war ein solcher Punkt, der schon im feindlichen Gebiet, aber nahe bei dessen Grenze lag, eine wohlgeeignete Operationsbasis. Auch der Umstand, daß die in Mizpa Versammelten sich in Bethel göttlichen Bescheid holen (Richt. 20, 18. 26), erklärt sich dann leicht, da Bethel als an der Grenze zwischen Benjamin und Ephraim gelegen (Jos. 16, 1 f.; 18, 13) von einem solchen Punkt aus schnell und bequem zu erreichen sein mußte. Warrens Vorschlag,[1] das Mizpa in Richt. 20 und 21 von dem benjaminitischen Mizpa zu trennen und zwischen Bethel und Silo zu suchen, erscheint demnach als unnötig. Die kurzen Schilderungen der ersten Kämpfe zwischen den Benjaminiten und dem israelitischen Heer (Richt. 20, 19—21. 24—25) geben über die Örtlichkeiten keinen näheren Aufschluß; dagegen führt die Angabe über den Entscheidungskampf (Richt. 20, 31) mit aller Wahrscheinlichkeit auf das tiefer gelegene, nahezu ebene Terrain des wâdi ed-damm, in welches sich die Straße von tell el-ful nordwärts auf er-ram zu senkt. Will man in diesem Vers an der überlieferten Lesung gib'ata „nach Gibea" festhalten, so wäre der Ort des Zusammenstoßes bezeichnet als ein Punkt, von dem aus die Hauptstraße einerseits nach Norden in der Richtung auf Bethel, andrerseits nach Süden in der Richtung auf Gibea läuft; entschließt man sich aber zu der ansprechenden Konjektur gib'ona „nach Gibeon", so führt die Angabe auf jene Stelle, wo sich die Straße, von Süden kommend, beim Abstieg in die eben erwähnte Senkung in den nordwärts führenden Weg nach Bethel und in den nordwestlich laufenden Weg nach bet'ur (Bethhoron) und zur Küstenebene gabelt. So oder so, jedenfalls ist der Zusammenstoß an einer Stelle nördlich von Gibea zu denken, und das erklärt sich am besten dann, wenn der Angreifer noch weiter aus dem Norden, also etwa von er-ram oder von einem entfernteren Punkt der nach Norden führenden Straße kam. So fügt sich das Bild der Örtlichkeiten in Richt. 20 ohne Schwierigkeit unseren früher gewonnenen Ergebnissen ein.[2]

[1] Dictionary of the Bible III, S. 401 f.

[2] Vgl. die ortskundigen Ausführungen von Lagrange, Le livre des Juges, S. 307 ff.

In gleicher Weise erscheint Mizpa als Sammelpunkt Israels in den Philisterkämpfen zur Zeit Samuels (1. Sam. 7, 5 ff.), als Stätte der richterlichen Wirksamkeit Samuels (1. Sam. 7, 16) und als Ort der Königswahl (1. Sam. 10, 17). Leider tragen alle diese Erwähnungen für die Bestimmung der Lage von Mizpa kaum etwas aus. Die Angabe über den Verlauf des Kampfes in 1. Sam. 7, 11 ist uns dunkel, da wir über die Lage von Bethkar nichts wissen; der Vorschlag aber, Bethhoron für Bethkar zu lesen, führt auch nicht viel weiter, da dann nur der Ort feststeht, an welchem das weichende Philisterheer sich aus dem Bergland zurückzog, während für den Ausgangspunkt des israelitischen Heeres ein recht weiter Spielraum bleibt. Und ebensowenig hilft uns die Angabe über die Lage des Siegesdenkmals Eben-ha-ezer: „zwischen Mizpa und Sen" (1. Sam. 7, 12), da uns die letztgenannte Örtlichkeit und die Stelle von Eben-ha-ezer gleich unbekannt sind; denn die heute beliebte Kombination von Sen mit Jeschana (2. Chron. 13, 19), das man nach dem Vorschlag von Clermont Ganneau (Journal asiatique 1877, S. 490 ff.) mit ʿen sinja nordöstlich von dschifna gleichsetzen darf, gibt unter allen Umständen eine recht merkwürdige und wenig faßbare Ortsbestimmung, wo immer man Mizpa suchen möge. Sonst aber enthalten die angeführten Stellen des ersten Samuelisbuches keine Angabe über die Lage von Mizpa.

Auf die Erinnerungen der Zeit Samuels greift endlich die jüngste Stelle zurück, die Mizpa selbständig erwähnt, 1. Makk. 3, 46. Hier ist Mizpa (oder in griechischer Umformung des Namens: Massepha) noch einmal militärischer Sammelpunkt: Judas der Makkabäer vereinigt hier die gesetzestreuen Volksgenossen, denen die Vergewaltigung ihrer angestammten Religion das Schwert in die Hand gedrückt hat. Und wie einst unter Samuel wird der militärische Sammelpunkt zugleich eine Stätte religiöser Sammlung und Erhebung. Das Herannahen des syrischen Heeres unter Lysias von der Küstenebene her — in Emmaus (heute ʿamwas) wird ein festes Lager bezogen — veranlaßt jedoch Judas nach kurzem, das Gebirge (und damit Mizpa) zu verlassen (1. Makk. 3, 57) und sich am Rande der Ebene zum Kampf zu stellen. Daher hören wir im weiteren Bericht nichts mehr über Mizpa. Eine Bemerkung aber in 1. Makk. 3, 46 scheint einen Anhalt für die Lage von Mizpa zu geben und bedarf deswegen der Besprechung. Der Versammlungsort wird nämlich bezeichnet als Μασσηφὰ κατέναντι Ἱερουσαλήμ, „Mizpa gegenüber von Jerusalem". Die Bedeutung der angewendeten Präposition, die dem klassischen Griechisch fremd, in der griechischen Bibelübersetzung meist zur Wiedergabe der hebräischen Präposition neged, leneged gebraucht

wird und in gleichem Sinne im Neuen Teſtament wiederkehrt (vgl. z. B. Matth. 21, 2 und die Parallelen), ſcheint ſtreng genommen zu fordern, daß Mizpa im Geſichtsfeld von Jeruſalem gelegen war. Das würde aber für eine Vereinigung dieſer Stelle mit unſeren früheren Ergebniſſen eine unüberwindliche Schwierigkeit einſchließen, da von keinem Punkt des Gebirgskammes nördlich von er-rām die Altſtadt von Jeruſalem ſichtbar iſt.[1] Allein es fragt ſich, ob der Zuſammenhang an unſerer Stelle eine ſo enge Faſſung fordert. Iſt es nicht vielmehr geradezu unwahrſcheinlich, daß der Führer der Aufſtändiſchen als Sammelpunkt einen Ort gewählt haben ſollte, der von Jeruſalem, dem Sitz der ſyriſchen Regierung, zu ſehen, alſo auch leicht zu beobachten und zu bedrohen war? Jedenfalls kann die Angabe des erſten Makkabäerbuches ſchwerlich eine Beweiskraft für ſich beanſpruchen, durch die das Zeugnis von 1. Kön. 15, 22 und den verwandten altteſtamentlichen Stellen aufgehoben würde.[2]

Seit der Makkabäerzeit iſt Mizpa aus der uns erhaltenen Literatur verſchwunden. Joſephus erwähnt zwar den Namen (in mannigfach entſtellter Überlieferung), wo er auf die an den beſprochenen Stellen des Alten Teſtaments berichteten Ereigniſſe zu reden kommt (Antt. VI 2, 1 zu 1. Sam. 7, 6; VI 4, 4 zu 1. Sam. 10, 17; VIII 12, 4 zu 1. Kön. 15, 22; X 9, 1 ff. zu Jer. 40; 41), aber an keiner Stelle zeigt ſich bei ihm eine Kenntnis des Ortes, an dem er die Stadt geſucht oder geſehen hätte.[3]

So war Mizpa jedenfalls ſchon im erſten nachchriſtlichen Jahrhundert wie ſo manche andere altpaläſtiniſche Ortſchaft verödet und vergeſſen.

Demnach kann man von vornherein nicht erwarten, daß in der zeitlich nächſten Hauptquelle der Geographie und Topographie Paläſtinas, dem Onomaſtikon des Euſebius, eine lebendige Kenntnis der Lage von Mizpa ſich finden werde. Der Tatbeſtand entſpricht dieſer Befürchtung. Euſebius führt zwar a) zum Buche Joſua ein Maspha im Stamme

---

[1] Die jetzige Altſtadt ſieht man teilweiſe vom ras et-tahune bei et-bire. D.

[2] Euſebius gebraucht in ſeinem Onomaſtikon (146, 9) die verwandte Präpoſition ἀπέναντι von Rama gegenüber Bethel, obwohl die eine Ortslage von der anderen aus nicht zu ſehen iſt. (S. auch Dan. 6, 11. D.)

[3] Anders wäre zu urteilen, wenn Meuſels Kirchliches Handlexikon IV 639 (Art. „Mizpa") Recht hätte mit der Behauptung, nach Joſephus Antt. VIII 6 ſei Mizpa 40 Stadien nördlich von Jeruſalem gelegen. Dieſe Angabe aber ſcheint lediglich einer falſchen Überſetzung eines Satzes bei Hadr. Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, S. 900, entſprungen zu ſein, der in Wirklichkeit nur beſagt, daß Mizpa (nach Joſ. Antt. VIII 12, 4) nicht weit von Armathon (Rama) gelegen und daß das letztere (nach Antt. VIII 12, 3) 40 Stadien von Jeruſalem entfernt geweſen ſei. Auch Reland zitiert übrigens ſchon fälſchlich Antt. VIII 6.

Benjamin auf, jedoch ohne nähere Angabe über seine Lage, die ihm selbst offenbar nicht bekannt war (139, 18 nach Jos. 18, 26). Daneben aber kennt er nicht nur b) ein Massepha in Moab, wohin David auf seiner Flucht vor Saul kam (140, 11 nach 1. Sam. 22, 3), und c) ein Maspha in Gad, eine ehemalige Levitenstadt (139, 4 nach Jos. 13, 26 und anscheinend 1. Chron. 6, 65), sondern auch noch d) ein Massema nördlich von Eleutheropolis (139, 5, ohne biblische Beziehung), e) ein zweites Massema im Stamme Juda am Wege nach Jerusalem (139, 6, ebenfalls ohne biblische Beziehung), beides Ortschaften, die zu seiner Zeit existierten, endlich f) ein „Massepha im Stamme Juda, wo Jephthah wohnte, nahe bei dem Kirjath jearim, in welchem auch die Bundeslade einmal sich aufhielt, wo auch Samuel lehrte. Es liegt auch in Jeremia vor" (138, 13—15). Daß Hieronymus in seiner Übersetzung des Onomastikon die beiden Massema (oben unter d und e) in ein Masfa zusammengeworfen hat, ist hier nicht weiter zu verfolgen; dagegen müssen wir uns mit dem unter f aufgeführten Massepha in Juda bei Kirjath jearim beschäftigen, da einige der von Eusebius beigebrachten biblischen Belege von uns für das benjaminitische Mizpa in Anspruch genommen worden sind. Eben auf diese biblischen Grundlagen untersucht, stellt sich aber die Angabe des Eusebius als eine verworrene und verwirrende Zusammenfügung von recht verschiedenen Stellen dar, der man kaum großen Wert für eine örtliche Bestimmung beilegen darf. Die Namensform Massepha selbst könnte aus Jos. 11, 3 geflossen sein, wo von einem Land Mizpe am Hermon, also an der Nordgrenze von Palästina, die Rede ist; die Gebietsbezeichnung: „im Stamme Juda" führt auf das Mizpe in der Aufzählung judäischer Ortschaften (Jos. 15, 38); die Herbeiziehung Jephthahs hat ihren Grund in dem Mizpe, das in Richt. 11, 29. 34 als dessen Wohnort genannt wird, aber doch mit ziemlicher Sicherheit in Jephthahs Heimatland Gilead gesucht und demnach am ersten mit dem Mizpa in Gad (Jos. 13, 26) gleichgesetzt werden darf. Der Verweis auf das Buch Jeremia ferner hält nicht Stich, da die allein in Betracht kommenden Kapitel 40 und 41 ausgesprochenermaßen (Jer. 41, 9) das von Asa befestigte Mizpa im Auge haben, das an der Nordgrenze des Reiches Juda, also nicht im Gebiet des Stammes Juda, sondern in Benjamin zu suchen ist. Die Ortsangabe endlich: „nahe bei Kirjath jearim" mit den daran geknüpften biblischen Belegen, von denen sich der erste auf Kirjath jearim (1. Sam. 7, 1 f.), der zweite auf Mizpa (1. Sam. 7, 16) bezieht, scheint ihren Ursprung einer gelehrten Kombination des Eusebius zu verdanken, wonach die Stätte der Bundeslade und die Stätte der Volksversammlung zur Zeit Samuels nahe zusammen-

gehört hätten und nahe beieinander gelegen wären — eine Kombination, die im Wortlaut der einschlägigen Stellen des ersten Samuelisbuches keinen Grund hat. Nach alle dem wird es als berechtigt gelten dürfen, die Darstellung des Eusebius als seine eigene Kombination zu betrachten und bei einer Untersuchung über die Lage des benjaminitischen Mizpa unberücksichtigt zu lassen. Die oben besprochenen Stellen Jos. 18, 26; Richt. 20 und 21; 1. Kön. 15, 22 und 2 Chron. 16, 6; 2. Kön. 25, 23—25; Neh. 3, 7. 15. 19 und wie gezeigt auch Jer. 40 und 41 werden ohnehin von seinen Aufstellungen nicht berührt. Auch Gaston Marmier, der dem Onomastikon des Eusebius in diesem Punkte topographischen Wert beimißt, sieht sich genötigt, die Geltung der Angabe auf den Schauplatz der Wirksamkeit Samuels zu beschränken.[1]

Erweisen sich so schon Josephus und Eusebius mit der Lage des benjaminitischen Mizpa unbekannt, so darf es nicht wundernehmen, daß in den folgenden Jahrhunderten, so viel wir sehen, jede Erinnerung an die Stätte fehlt, zumal wenn wir bedenken, daß „ein tieferes Interesse (für die alttestamentlichen Örtlichkeiten) bei den Wallfahrern im Lauf der Jahrhunderte entschieden abgenommen hat".[2] Die Erinnerung an Samuel, den Ehrwürdigsten, dessen Andenken durch die Bibel an Mizpa geknüpft ist, war ja seit früher Zeit an sein traditionelles Grab auf dem danach benannten Berg en-nebi samwil gebunden. An diese Stätte schlossen sich daher auch allerlei Vermutungen: mit Ramathaim, Rama, Silo wurde es im Wechsel der Zeiten verknüpft; aber an Mizpa dachte niemand.[3] Selbst die umfangreiche Sammlung der Mönchs- und Pilgerüberlieferung in des Quaresmius Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio (1639) erwähnt Mizpa nicht.

So hat die im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einsetzende wissenschaftliche Erforschung des heiligen Landes von Anfang an ohne Stützpunkt in der nachbiblischen Tradition lediglich aus einer Vergleichung der biblischen Angaben mit den örtlichen Verhältnissen heraus versuchen müssen, die Lage von Mizpa zu bestimmen. Eben diese Vergleichung aber gibt auch die Möglichkeit, die bisher aufgestellten Identifikationsversuche kritisch zu beurteilen.

[1] Revue des Études Juives 1894, S. 168 ff.

[2] Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte. S. 34.

[3] Vgl. zur Geschichte des Samuelsgrabes und der daran geknüpften Identifikationen Tobler, Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen II. S. 874 ff.

Nach unseren oben gewonnenen Ergebnissen, mit denen nur 1. Makk. 3, 46 sich nicht recht vereinigen lassen will, suchen wir Mizpa nicht allzu weit nördlich von Rama (er-ram) und in nicht allzu großer Entfernung von Gibea (tell el-ful) und Gibeon (ed-dschib) innerhalb des benjaminitischen Stammgebietes und zwar an einem Punkt, der die große Nord Südstraße zu beherrschen gestattet. Der Name selbst, mispa, „der Schauort", „die Warte", wie auch der Umstand, daß sich seine Stätte zur Befestigung empfahl, läßt eine Lage auf einem erhöhten Punkt des Terrains vermuten.

So betrachtet, scheidet der von Robinson vorgeschlagene Berg en-nebi samwil eigentlich von vornherein aus. Denn seine Höhe (869 m ü. M.), die ihn über die ganze Umgebung von Jerusalem erhebt, macht ihn wohl zu einem geschickten Beobachtungspunkt — bei el-bire ist das nördlichste Stück der Hauptstraße, das in seinem Gesichtsfeld liegt — und ebenso bietet er die günstigsten Vorbedingungen zu einer künstlichen Befestigung. Aber von einer Beherrschung der Hauptstraße im Sinne antiker Kriegskunst kann bei ihm keine Rede sein; er liegt etwa eine Stunde westlich abseits von der Straßenlinie — die Gegend des tell el-ful und der oben erwähnten Wegegabelung ist der Luftlinie nach annähernd die nächste Strecke der Straße — — und ist von ihr wie von Jerusalem durch das tiefe Tal des wadi bet hanina scharf genug geschieden. Ein König von Juda, der Rama in Händen hatte, wäre sehr unklug gewesen, wenn er die dortigen Befestigungsanlagen nicht für sich verwendet, sondern zum Ersatz den südwestlich davon an einem schwer zugänglichen Punkt liegenden Gipfel von en-nebi samwil befestigt hätte. Eine auf diese Weise hergestellte Grenz und Verteidigungslinie dscheba' — en-nebi samwil erscheint wenig sinnvoll. Zudem würde die Gleichheit von Mizpa und en-nebi samwil für die besprochene Erzählung in Richt. 20 zur Folge haben, daß man sich die Versammlung des israelitischen Heerbannes mitten im Feindesland und noch dazu an einem von Norden und von der Straße her gar nicht so leicht zu erreichenden Punkt vollzogen denken müßte, von dem aus die feindliche Stadt nur nach Überschreitung eines tiefen Tales angegriffen werden konnte — was wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.[1] Ebenso merkwürdig wäre die Ablenkung der nach Jerusalem pilgernden Wallfahrer (Jer. 41, 5 f.) von ihrem Weg zu einem Besuch auf en-nebi samwil. Selbst der Ausdruck κατέναντι in 1. Makk. 3, 46, den man oft zu gunsten von en-nebi samwil geltend gemacht hat und geltend machen konnte,

[1] Vgl. Lagrange a. a. O.

da Jerusalem von en-nebi samwil aus zu sehen ist, will Tobler[1] nicht recht passend erscheinen. Demnach muß die viel verbreitete Ansicht Robinsons als den biblischen Angaben nicht entsprechend aufgegeben werden. Robinson selbst scheint nach seiner eigenen Darstellung mehr durch das gefühlsmäßige Bedürfnis, für die schöne Lage des weithin schauenden Berggipfels auch eine biblische Beziehung zu finden, als durch eine unvoreingenommene Prüfung des Sachverhalts zu seiner Vermutung gekommen zu sein.[2]

Die Einsicht, daß Mizpa in größerer Nähe der Straße gelegen sein müsse, hat Guérin (Judée I S. 395 ff.), dem sich Warren (a. a. O.) anschließt, zu der Annahme geführt, Mizpa sei etwa in der Gegend des heutigen Dorfes schaʿfāṭ südwestlich des mehrfach erwähnten tell el-ful zu suchen, also auf dem Bergrücken, zu dem die Straße von Jerusalem her nach Überschreitung des wādi ed-dschōz emporsteigt und der den Gesichtskreis Jerusalems im Norden abschließt. Eine solche Lage würde natürlich zu der oben besprochenen engen Fassung von 1. Makk. 3, 46 trefflich stimmen, desto weniger aber zu 1. Kön. 15, 22 und Richt. 20; denn daß ein König von Juda, der über Rama verfügte, einen um eine Stunde weiter südlich gelegenen Punkt befestigt und das nördlichere Gebiet nur durch die östlich abliegende Grenzfeste Geba geschützt haben sollte und daß Israel sich gegen Gibea in dessen unmittelbarer Nähe, noch dazu auf der ihrem Anmarsch entgegengesetzten Seite versammelt hätte, ist gleich unwahrscheinlich.[3] Toblers Vermutung aber, der bereits erwähnte tell el-ful könnte Mizpa entsprechen, hat hinsichtlich 1. Kön. 15, 22 die gleiche Schwierigkeit gegen sich und wird vollends unmöglich, wenn man tell el-ful mit Gibea gleichsetzen darf, wofür alles spricht. Auch diese beiden Vorschläge müssen demnach als unbefriedigend abgewiesen werden.[4]

[1] A. a. O. S. 885.

[2] In verstärktem Maße gelten die eben angeführten Argumente gegen Gaston Marmier (a. a. O.), der Mizpa in dem heutigen el-kubebe, also noch etwa eine Stunde westlich von en-nebi samwil, sucht.

[3] Guérins Versuch, zwischen den Namen mizpa (von ṣapha „schauen") und schaʿfaṭ, das er von schafa „sehen" glaubt ableiten zu dürfen, eine Ähnlichkeit der Bedeutung festzustellen, ist sprachlich einfach unmöglich; ebensowenig Wert hat sein Hinweis auf das von Josephus erwähnte Sapha (Antt. XI, 8, 5).

[4] In ähnlicher Richtung bewegt sich die Auffassung, die Kittel in Nowacks Handkommentar zu 1. Kön. 15, 22 und in seiner Geschichte des Volkes Israel [2] II 326) geäußert hat. Er glaubt, daß Asas Erfolge gegen Baesa keine Verschiebung der Grenze über Rama hinaus bewirkt haben (aber legt nicht z. B. 2. Chr. 13, 19 die gegenteilige Vermutung näher?), und identifiziert Mizpa mit en-nebi samwil, Geba mit tell el-ful (unter Annahme einer Verwechslung mit Gibea Sauls). Aber was für einen besonderen Zweck hat eine Grenzfeste auf dem Samuelsberg neben der

So können wir uns nun dem Gebiete zuwenden, in welchem wir nach den oben gezogenen Schlüssen Mizpa suchen müssen: der Strecke an der Hauptstraße, nördlich von er-ram. Hier empfehlen sich durch ihre Lage und Beschaffenheit zwei Punkte, der Ruinenhügel tell en-nasbe und die Ortslage von el-bire, der erstere etwa eine halbe, die letztere eine ganze Stunde von er-ram entfernt. Beide Örtlichkeiten sind schon für Mizpa in Vorschlag gebracht worden. Für el-bire trat Heidet ein (Revue biblique 1894 S. 321 ff.), desgleichen das von den Vätern von Notre Dame de France à Sion herausgegebene Reisehandbuch La Palestine (Paris 1904). In der Tat ließe sich die Ortslage von el-bire als befestigter Grenzpunkt denken. Die Süd Nordstraße, die sich, wie erwähnt, nordwestlich von tell el-ful von dem Höhenzug der Wasserscheide zu den östlichen Ausläufern des Talsystems des wadi bet hanina gesenkt hat und auf diesem tieferen Niveau an er-ram und dem sogleich zu besprechenden tell en-nasbe vorbeigezogen ist, überschreitet vor el-bire abermals die Wasserscheide und erreicht, nachdem sie eine der obersten Verzweigungen des Talsystems des wadi es-swenit westlich umgangen hat, in el-bire die Höhe des Gebirgskammes, der hier einen nach Westen (auf ramallah hin) laufenden Bergrücken vorschiebt und so südliche und nördliche Landschaft voneinander scheidet. Sogleich nördlich von el-bire aber senkt sich die Straße wieder in ein dem wadi es-swenit tributäres Tal und spaltet sich hier in den uralten Weg nach betin (Bethel), das von el-bire aus in etwa $^3/_4$ Stunden erreicht wird, und in die Römerstraße, deren Lauf auch die moderne Kunststraße im allgemeinen einhält, nach dschifna (Gophna bei Josephus). Eine Befestigung an der Stelle oder in der Nähe des heutigen Dorfes el-bire auf dem Bergrücken bedeutete ohne Zweifel eine wirkungsvolle Sicherung der Nordgrenze des Reiches Juda, dessen Hauptstadt Jerusalem etwa drei Stunden entfernt liegt. Die Straße wird sowohl nach Norden wie nach Süden hin von diesem Punkte aus beherrscht; der ganze Straßenzug nach Süden wird durch den Bergrücken von el-bire gegen Norden verdeckt und so die Verbindung mit der Hauptstadt allen Störungen von seiten eines von Norden kommenden Feindes entzogen — lauter Umstände, die einer Gleichsetzung mit Mizpa günstig sind. Als triftiges Bedenken dagegen darf die heute noch weit verbreitete Gleichsetzung von el-bire mit dem alttestamentlichen Beeroth (z. B. Jos. 9, 17; 18, 25) wohl kaum gelten,

Burg an der Straße auf tell el-ful? Und ist nicht eine Auffassung, die die zwei Befestigungen auf zwei verschiedene Verkehrslinien verteilt, von vornherein wahrscheinlicher? Im übrigen gelten alle oben angeführten Gegengründe gegen Mizpa en-nebi samwil natürlich auch gegen Kittel.

da diese Identifikation gegründeten Zweifeln unterliegt[1]; eher läßt sich der Einwand erheben, el-bire liege zu weit nördlich, als daß es mit Geba (dscheba') gut auf eine Linie gestellt werden könnte, wie dies in 1. Kön. 15, 22 geschieht. Auch die oben hervorgehobenen örtlichen Beziehungen zu Gibea und Gibeon scheinen etwas weiter nach Süden zu weisen.[2]

Der tell en-naṣbe, der etwa auf halbem Wege zwischen er-rām und el-bīre liegt, genügt dieser Anforderung besser; der Hinweis auf ihn darf daher mindestens gleiches Recht mit dem auf el-bire beanspruchen. Ihn hat, so viel ich sehe, zuerst der Abbé Raboisson[3] und unabhängig von ihm Conder (PEFQS 1898, S. 169) vorgeschlagen. Eine kurze Beschreibung des wenig beachteten Hügels hat Robinson gegeben.[4]

Nähert man sich ihm von Süden her auf der Straße, so hebt sich der Tell[5] besonders scharf von seiner Umgebung ab. Er steht auf dieser Seite völlig frei; im Osten grenzt ihn ein auf den Karten als wādi dschiljān verzeichnetes Tal von der kahlen Höhe des Gebirgskammes, im Westen ein anderes Tal (wādi duwēt)[6] von den nächsten Erhebungen ab; nur im Norden steht er durch einen niedrigen Sattel mit dem Berg

[1] Vgl. z. B. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 173.

[2] Die Lage von el-bire entbehrt der natürlichen Festigkeit. Die Zisterne, welche Asa in Mizpa machen ließ (Jerem. 41, 9), scheint neben der starken Quelle von el-bire überflüssig. Nur der ras et-ṭahune bei el-bire könnte wohl für Mizpa in Frage kommen, er scheint aber eine Ortslage nicht gewesen zu sein. Wenn et-tell das Jerusalem strategisch gegenüberliegende Mizpa ist, kann man bei hasch-schen „der Felsen" (1. S. 7, 12) kaum an etwas anderes denken als an diesen spitzen Felshügel. Der Eben ha-ezer ist dann auf dem ras ehsen, d. h. da zu suchen, wo die alte Straße die Bodenerhebung zwischen wadi dschiljan und dem Tal von el-bire überschreitet. Der Platz ist auch deshalb passend, weil gerade hier der Weg nach Bethhoron, der von hier notwendig über rafat und el-latatin gehen mußte, die wahrscheinliche Fluchtlinie der Philister (auch 1. S. 14, 31), von der Meridionalstraße abzweigt. Diese Straßengabelung war auch wesentlich für die Bedeutung von et-tell, das deshalb auch die Linie über Gibeon nach Jerusalem beherrschte. D.

[3] Revue illustrée de la Terre Sainte 1894, S. 275 ff. 289 ff.; wiederholt in der Abhandlung Les Maspeh. 1897; Lagrange in seinem oben angeführten Kommentar zum Buch der Richter (S. 307) schließt sich ihm an.

[4] Palästina II S. 565 f.; zur chirbet 'atara vgl. Guérin, Judée III S. 6 f.

[5] Robinsons Bemerkung (a. a. O.), er habe für den Hügel keinen besonderen Namen ermitteln können, stimmt gut zu meiner mehrfach erprobten Beobachtung, daß zwar die Bewohner von ramallah den Namen tell en-naṣbe kennen und gebrauchen, während die Leute von el-bire, zu deren Gebiet der Hügel gehört, ihn einfach et-tell nennen.

[6] Der Name wadi dschiljan ist allgemein im Gebrauch, wadi duwet scheint niemand zu kennen. challet el-masmun ist die übliche Bezeichnung. D.

zug von ramallah in Zusammenhang. Die Straße folgt dem östlichen Tal, das sich gerade östlich vom Tell bedeutend verengt, sodaß Robinson mit Recht geradezu von einem Hohlweg redet. In der Tat findet sich zwischen el-bire und Jerusalem keine Stelle, an der die Straße so leicht gesperrt werden könnte, als eben dieses enge Tal.

Am südlichen Fuß des Hügels wie auf seinem Gipfel finden sich Ruinen. Wenige Schritte östlich von der Stelle, wo die beiden genannten Täler zusammenlaufen, führt ein durch Steinlagen zu beiden Seiten gekennzeichneter Weg zu der sogenannten chirbet ʿaṭara, deren Hauptbestandteil außer einem sehr kleinen, aber hohen Trümmerhügel eine doppelte Reihe von jetzt nur noch in ihren untersten Lagen erhaltenen Gewölbebauten bildet. Die Anlage ähnelt sehr der besser erhaltenen Ruinenstätte charaib er-ram an der Straße westlich von er-ram und dürfte wie diese auf einen ehemaligen Chan zurückzuführen sein. Den Zisternen dort entsprechen zwei halb in den Felsen gehauene, halb frei aufgemauerte Teiche hier, die wohl durch eine Leitung von der in halber Höhe auf der Ostseite des Hügels gelegenen Quelle ʿen en-naṣbe[1] gespeist wurden. In einem der höchstgelegenen Gebäudereste führt ein jetzt zerstörter 8 m langer Gang zu einer schwachen Quelle in einer Höhle. Die Anlage des Ganzen gehört sicher erst neuerer Zeit an, wenn auch der Name mit dem alttestamentlichen Ataroth zusammenhängen mag;[2] eine sichere Identifikation ist jedenfalls unmöglich. Am Südabhang des Hügels, also beim Aufstieg von chirbet ʿaṭara, beobachtet man an den kahl anstehenden Kalksteinschichten viele Überreste künstlicher Bearbeitung, darunter mehrere rohe Nischen, Kammern und ein kleines Columbarium (Abb. 7), lauter Zeichen früherer Bewohnung. Der weit nach Norden zu liegende Gipfel des Hügels endlich weist die unverkennbare Form und Beschaffenheit des palästinischen Ruinenhügels auf, unter dessen Oberfläche wir die Reste einer Ansiedlung aus alter Zeit vermuten dürfen.[3] Die zahlreichen

[1] Den Namen ʿen dschadi, den die englische Karte für diese Quelle verzeichnet, habe ich bei meinen mehrmaligen Besuchen des Hügels nie gehört. Auch meine Erkundigungen führten zu dem gleichen Resultat. Aber ʿen el-ḥabr sagt man in el-bire. D.

[2] Jos. 16, 2. 5; 18, 13. Euseb. Onom. 93, 31 erwähnt zwei Ataroth in der Umgebung von Jerusalem.

[3] Abbildung 8 nach einer von Dozent Aurelius auf meine Bitte von Südost aufgenommenen Photographie zeigt die beherrschende Lage des Tell über der Straße im wadi dschiljan. Die Quelle befindet sich bei dem durch einen dunkeln Strich bezeichneten Garten auf halber Höhe. Im Hintergrund sieht man die Spitze des ras et-ṭahune und rechts neben ihr über der Straße el-bire. chirbet ʿaṭara ist nicht sichtbar. Es liegt tief unten am Abhang des Hügels nach links zu. D.

Lagen von unbehauenen Steinen auf dem jetzigen obersten Plateau verdanken allerdings mindestens ihre heutige Anordnung erst neuerer Zeit. Sicher hat man alles Recht anzunehmen, daß der Tell auf dem Gipfel gegenüber der Chirbe am Südfuß die ältere Ansiedlung ist, und daß die Quelle auf der halben Höhe, also in selten günstiger Lage, ihr Wasser ursprünglich zur Versorgung der Höhensiedlung geliefert hat und erst später nach unten abgeleitet worden ist.[1]

Alle die Bedürfnisse, denen eine Ortslage in kanaanitischer und israelitischer Zeit Genüge leisten mußte (vgl. z. B. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, S. 23 ff.), waren hier in hervorragend günstiger Weise befriedigt. Bedenken wir zudem die mäßige Entfernung von er-rām, die beherrschende Lage über der strategisch wichtigsten Stelle der Straße zwischen el-bīre und tell el-fūl, endlich auch die einzigartige Möglichkeit, den ganzen Straßenlauf von el-bīre bis in die Gegend von schaʿfāṭ und die benachbarten Gebiete zu überschauen und zu überwachen, wie sie sich vom Gipfel des Hügels aus bietet,[2] so müssen wir sagen, daß die Lage des tell en-naṣbe den besonderen Anforderungen, die wir an die Stätte von Mizpa glauben stellen zu sollen, sehr gut entspricht.

So sehr ich demnach geneigt bin, den tell en-naṣbe mit Mizpa gleichzusetzen, so gebe ich doch ausdrücklich zu, daß entscheidende Gründe für tell en-naṣbe und gegen el-bīre nicht vorliegen. Aber solche entscheidenden Gründe werden sich, wenn überhaupt jemals, dann nur durch den Ausgrabungsspaten erbringen lassen; für diesen dünkt mich der tell en-naṣbe ein nicht zu verachtendes Objekt. Aber nicht die Entscheidung für das eine oder das andere ist heute das Wichtigste, sondern die neue Stellung der Frage und die Einsicht in das Ungenügende der bisher gegebenen Antworten. So mag auch diese Untersuchung als ein Beleg für die Tatsache gelten, daß die Palästinaforschung noch lange nicht am Ende, sondern noch recht in den Anfängen ihrer Arbeit steht.

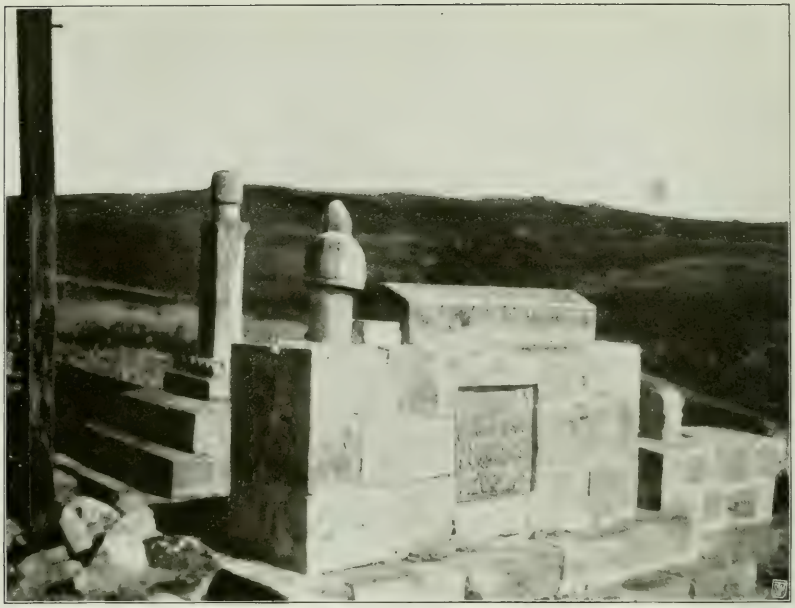
[1] ʿEn en-naṣbe ist eine schwache Quelle, welche im Sommer die Bedürfnisse einer Ortschaft nicht befriedigen konnte, sodaß Zisternen zur Ergänzung recht nötig waren. D.

[2] Ich habe mir als vom tell en-naṣbe sichtbar notiert: er-ram, ḥezma, die Höhe bei ʿanata, den Russenturm auf dem Ölberg, tell el-ful, schaʿfaṭ, en-nebi samwil, ed-dschib, biddu, betunja, die obersten Häuser von ramallah, el-bire. Nur gegen Osten hin ist der Ausblick durch den überragenden, kahlen Höhenzug des Gebirgsstammes völlig gehemmt. — Von hier aus wäre auch ohne weiteres klar, warum in Jes. 10, 28 ff. unter den durch das anrückende Assyrerheer berührten oder durch seinen Anblick erschreckten Ortschaften wohl Rama, aber nicht Mizpa genannt wird; nur von dem ersteren aus ist eben die östliche Seitenlinie sichtbar.

Aufnahme von G. Dalman.

7. Kolumbarium bei chirbet ʿaṭāra.

8. Tell en-naṣbe von Südoſt.



Aufnahme von P. Kahle.

9. Schēch ḥasan abū-l-ḥalāwa in Jeruſalem.

Aufnahme von P. Kahle.

10. Schēch ḥasan in bēt iksa.

4. Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem.

Von Paul Kahle.

Der Islam ist, wie jede geschichtliche Religion, kein einfaches Gebilde. Eine große Anzahl recht verschiedenartiger Faktoren hat dazu beigetragen, um ihm das Aussehen zu geben, das er heute hat. Das einzigartige muhammedanische Religionsgesetz, die Scheria, die das gesamte Leben der Gläubigen umfassen und regeln will, und die die große islamische Einheit repräsentiert, hat sich zu Zugeständnissen bequemen müssen, die vielfach den kardinalsten Lehren des Islam widersprachen. Der Islam hat dem Bedürfnis seiner Bekenner große Konzessionen machen müssen, vielleicht nirgends so große wie auf dem Gebiete der Heiligenverehrung,[1] und diese spielt ja im Leben des muhammedanischen Volkes zumeist eine sehr bedeutsame Rolle.

Gerade wenn es sich hier aber um alte Volkssitten und Gebräuche handelt, die im Islam Eingang gefunden haben, wird man erwarten können, daß sich in den verschiedenen Gegenden des Islam charakteristische Unterschiede finden werden. Haben doch die verschiedenartigsten Völker den Islam angenommen. Daher muß man sich vor Verallgemeinerungen hüten. Eine genaue Untersuchung der muhammedanischen Heiligtümer *eines* Landes wird dann einmal einen Beitrag zur Kenntnis des volkstümlichen Islams in der betreffenden Gegend liefern, sie wird aber zugleich auch ermöglichen gelegentlich Schlüsse zu ziehen auf ältere Stufen der Religion dieses Landes, die sich im Islam erhalten haben.

Für den Westen des Islams hat sehr wertvolles und zuverlässiges Material dieser Art Edmond Doutté bekannt gemacht. Er hat nicht nur die von ihm beobachteten Gebräuche dargestellt, sondern auch, unter

[1] Vgl. die bedeutsame Abhandlung von Ignaz Goldziher: Die Heiligenverehrung im Islam. Muhammedanische Studien II (1890) 275–378.

stützt durch eine seltene Belesenheit in folkloristischer Literatur, versucht, dem Sinne derselben nachzugehen, und seine Bücher sind in hervorragendem Maße anregend und belehrend.[1]

Für Palästina und Syrien findet sich manches hierher gehörige Material in dem Buche des Amerikaners Curtiß: „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients".[2] Das Buch hat große Verdienste. Curtiß hat eine Anzahl wichtiger Probleme — vielfach zum ersten Male — aufgewiesen und bedeutende Anregung gegeben. Trotzdem ist seinem Buche gegenüber eine gewisse Vorsicht geboten. Die Auswahl der von ihm untersuchten Heiligtümer ist mehr oder weniger vom Zufall abhängig gewesen, und er hat Angaben aus den verschiedenen Teilen des Landes (Nordsyrien, Ostjordanland, Südpalästina) in gleicher Weise verwendet, ohne zu bedenken, daß doch vielleicht Unterschiede in den verschiedenen Gegenden vorhanden sind. Das von ihm angewandte etwas schematische Fragesystem hat eine vielfach einseitige Darstellung bewirkt. Dabei hat er in dem Bestreben, recht viel für seine Zwecke brauchbares Material zu erhalten, manches herausgefragt, was eine Nachprüfung an Ort und Stelle als falsch oder doch nur halbrichtig erweist. Dies kommt begreiflicherweise auch mit daher, daß er gezwungen war, mit dem Volke durch Dolmetscher zu verkehren. Ein enger Konnex mit dem Volke ist dabei nicht zu gewinnen, und doch ist der nötig bei so schwierigen Fragen, wie die sind, um die es sich hier handelt.

Im folgenden möchte ich, im besonderen dazu angeregt durch mancherlei Gespräche mit Herrn Professor Dalman, den Versuch machen, die muhammedanischen Heiligtümer in und um Jerusalem zu behandeln. Die Beschränkung auf ein engeres Gebiet ist zweckmäßig: nur dann ist eine gewisse Vollständigkeit in der Aufzählung — nicht der einzelnen Heiligtümer, aber doch der verschiedenen Typen — erreichbar. Und die ist notwendig, soll das Bild, das sich ergibt, nicht einseitig werden. Jerusalem und Umgebung eignet sich für eine solche Untersuchung ganz gut. Gewiß, die Erinnerungen aus jüdischer und christlicher Vergangenheit haben auch auf die Ausbildung des muhammedanischen Heiligenkultus ihren Einfluß ausgeübt. Auch spielt die Stadt im offiziellen Islam, als einer der wichtigsten Wallfahrtsorte, eine hervorragende Rolle. Daneben finden sich aber in der nächsten Umgebung von Jerusalem viel

[1] Vgl. Notes sur l'Islam Maghribin. Les Marabouts (aus Revue de l'Histoire des Religions XL und XLI) Paris 1900. — Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1909.

[2] Leipzig 1903. Das englische Original: Primitive Semitic Religion to-day, Chicago 1902.

fach so primitive Anschauungen und Zustände, wie man sie weiter nordwärts in Samaria und Galiläa, ja auch vielleicht in manchem abgelegenen Tale des Libanon vergeblich suchen würde.[1] Endlich gibt es für die Heiligtümer von Jerusalem Beschreibungen aus verschiedenen Zeiten, die bisweilen wertvolle Details über die Geschichte der Heiligtümer und ihre Entstehung enthalten, und zeigen, wie manches dabei dem Wandel unterworfen ist. Das sind Vorteile, die sich sonst vielleicht nur selten bieten werden.

Die hauptsächlichen Hilfsmittel für das Studium der muhammedanischen Heiligtümer in Jerusalem sind drei Werke, deren Entstehungszeit gerade je 200 Jahre voneinander abliegt:

1. Die 1494 von Muǧir ed-din el-ʿUlaimi el-Hanbali verfaßte Geschichte Jerusalems und Hebrons el-uns el-ǧalil fi taʾrich el-ḳuds wa-l-Chalil, gedruckt in Kairo 1283 H = 1866 D, im Auszuge übersetzt von Henry Sauvaire: Histoire de Jérusalem et d'Hebron depuis Abraham jusqu'à la fin du XVe siècle de J. Chr., Paris (Leroux) 1876.[2] Der Verfasser hat seine Vorgänger ausgiebig benutzt,[3] und sein Werk gilt den Moslems mit Recht als wertvollstes Compendium für die Geschichte der Stadt. Was der gebildete Moslem aus Jerusalem darüber weiß, stammt aus Muǧireddin.

2. Die Beschreibung der von dem muhammedanischen Mystiker ʿAbdelǧani en-Nabulusi im Jahre 1101 H 1690 D unternommenen Pilgerreise von Damaskus nach Jerusalem: el-ḥaḍra el-ansije fi-r-riḥle el-ḳudsije.[4] Ich habe mir die in der Mektebe el-chaldije in Jerusalem befindliche Handschrift des Werkes durch Schech Amin ed-denfi abschreiben lassen und zitiere nach dieser 430 Seiten zählenden Abschrift. ʿAbdelǧanis Reise galt insbesondere dem Besuche der verschiedenen Heiligtümer, und ich konnte ihm manche wertvolle Angabe entnehmen.

3. Ein von den Dienern des Haram in Jerusalem, den Daneşiten, herausgegebener Führer für muhammedanische Pilger, ein Büchlein von 28 Seiten. Darin werden dem von fern kommenden Muhammedaner die Vorzüge von Jerusalem genannt und die verschiedenen Heiligtümer die er zu besuchen, und die Gebete, die er zu sprechen hat, aufgeführt.

[1] Eine Erfahrung, die von Herrn Professor Dalman auf verschiedenen Gebieten bestätigt wurde.

[2] Ich zitierte stets die Seitenzahlen des arabischen Textes — sie sind in der französischen Übersetzung — so weit sie reicht — am Rande angegeben.

[3] Vgl. Le Strange im Journal of the Royal Asiatic Society 1887 S. 250 ff.

[4] Kurz beschrieben von Gildemeister in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXXV 1882 S. 385—400.

Es hat den Titel: manāsik el-ḳuds eš-šerīf „Die Heiligtümer von Jerusalem". Als Verfasser ist genannt: Jūsif Ḍajā' ed-dīn Sa'īd ed-Denef el-Anṣārī. Gedruckt in Jerusalem 1324 H = 1906 D.[1]

Natürlich ist in diesen Werken im wesentlichen nur von den Heiligtümern in Jerusalem — und etwa in Hebron — die Rede. Die vielen Dorfheiligen besitzen keine literarische Überlieferung, und man ist bei ihnen auf das angewiesen, was man zufällig an Ort und Stelle erfragen kann.

Ich gebe im folgenden eine Darstellung der verschiedenen Typen von Heiligtümern in Jerusalem und Umgebung, und hoffe demnächst das Leben und Treiben des Volkes bei diesen Heiligtümern im Zusammenhange darstellen zu können.

In dem eben erwähnten Pilgerführer werden nach meiner Berechnung im ganzen 86 mazār (d. h. Besuchsstätten für Pilger) angegeben, und von ihnen entfallen 75 auf Jerusalem selbst, 53 allein auf den Ḥaram: Das ist begreiflich, denn dem Danefiten als Ḥaramsdiener liegt der Ḥaram natürlich am nächsten. Wollte man alle mosl. Heiligtümer aufzählen, die sich allein in Jerusalem befinden und welche wirklich noch als Heiligtümer empfunden werden, so müßte man zu den 75 wohl noch 40 bis 50 hinzufügen und würde dann noch nicht einmal die Welis mit berücksichtigt haben, denen 'Abdelġanī vor 200 Jahren noch seinen frommen Besuch abstattete und die inzwischen der Vergessenheit anheimgefallen sind; noch viel mehr kennt Muǧīreddīn. Jerusalem hat ja nun freilich seine eigne Stellung durch seine Geschichte und die vielen Heiligtümer auf dem Ḥaram, aber in der Umgebung ist es nicht viel anders: In dem verhältnismäßig kleinen Dorfe Bet Iksa nördl. von Jerusalem wurden mir 5 Welis (Heiligtümer) gezeigt, abgesehen davon, daß der Nebi Lemun genannte heilige Hain und Nebi Samwīl in nächster Nähe liegen und von Bet Iksa viel besucht werden, in Ša'fāṭ 3, in 'Isawīje 2, in el-Ḳerje (abu ġoš) 3,[2] in Jericho außer dem nach 'ain ed-duḳ zu gelegenen Imām 'Alī und dem doch auch nicht weit entfernten Nebi Musa 5 Welis. In und bei Hebron zählt 'Abdelġanī etwa 30 Heiligtümer auf, die er besucht hat. Ich habe überhaupt im Umkreis von Jerusalem selten ein Dorf gefunden, das nur ein Weli hatte und weiß keines zu nennen ohne

[1] Früher existierte als Pilgerführer ein Blatt, auf dem in Golddruck arabisch und türkisch die Heiligtümer kurz aufgezählt waren.

[2] Das Grab des früheren Räuberhauptmanns Abu ġoš gilt heute jedenfalls nicht als Heiligtum; es ist mir zweifelhaft, ob es überhaupt je dafür gegolten hat, trotzdem Conder, Tentwork in Palestine I 20 (und nach ihm Goldziher, Muh. Studien II 322) es behauptet.

ein solches. In Nordpalästina und im Osten, etwa im ʿAǧlun, ist die Zahl der Welis bedeutend geringer.

Wie es zur Entstehung der jüngeren Heiligtümer kommt, das kann man am besten am jüngsten Heiligtum sehen, das mir in Jerusalem bekannt geworden ist. In der Nähe des burǧ laḳlaḳ, auf dem Friedhofe vor der Mauer, befindet sich ein Grab, das sich kaum von andern Gräbern unterscheidet.[1] Das einzige, was dabei auffällt, ist ein Pfahl, der daneben in einem Steinhaufen steht und an dem sich einige Nägel befinden. Hier wird gelegentlich des Nachts eine Lampe (ḳandil) mit Holzkasten darüber angehängt und angezündet. Das Öl dazu wird in einer in dem Steinhaufen verborgenen Flasche aufbewahrt. Die Inschrift des Grabes lautet: hada ḳabr weli allah ḥasan abu-l-ḥalawa, liruḥihi el-fatiḥa 1305: Dies ist das Grab des Welis Gottes: Hassan abul Halawa, für seinen Geist (bete man) die Fatiha 1305. Es handelt sich also um einen Mann, der vor etwa 22 Jahren gestorben ist und gleich in seiner Grabschrift als Weli Gottes, d. h. als Freund Gottes,[2] bezeichnet wird. Er ist den Jerusalemern noch gut im Gedächtnis und eine Muhammedanerin aus Jerusalem erzählte mir, sie habe als Mädchen von 14—16 Jahren, den Schech Hassan öfter auf dem Haram — dort wohnte er — gesehen. Er war ein sehr alter Mann, mit langem weißen Barte und genoß hohe Ehren. Viele Kranke kamen zu ihm und erbaten von ihm Hilfe. Sah er, daß Gott einem Kranken die Gesundheit wiederschenken wollte, so legte er seine Hand auf ihn, speziell auf die kranke Stelle des Körpers; dann wurde er gesund. Sah er aber, daß Gott einem Kranken den Tod bestimmt hatte, so weigerte er sich, die Hand auf ihn zu legen und dann starb der Kranke auch bald. Eine aus ʿAin karim gebürtige, jetzt in Lifta verheiratete Bauersfrau besann sich auch noch gut auf den Schech Hassan und bestätigte mir diese Angaben. Nach dem Tode gehen die Leute nun zu seinem Grabe, wie früher zu ihm und suchen bei ihm Hilfe und Fürsprache. Man pflegt dabei 7 mal um das Grab herumzugehen. Bekannt ist, daß er auch Tieren hilft und kranke Pferde, Maultiere und Esel werden ebenfalls 7 mal um das Grab herumgeführt. Er erfreut sich großen Ansehens nicht nur in Jerusalem, sondern auch in der Umgegend.

Das ist ein typischer Fall dafür, wie Welis entstehen. Sie genießen in ihrem Leben großes Ansehen, sie gelten als von Gott mit besonderen Kräften ausgestattet, mittelst deren sie Wunderbares wirken, und nach

[1] S. die Abbildung 9.

[2] Über die Bedeutung des Wortes weli (pl. aulija) vgl. Goldziher a. a. O. S. 286 und Doutté, Notes sur l'Islam maghrebin S. 33 f. Freilich sind im Westen die Bezeichnungen nicht dieselben wie in Palästina.

ihrem Tode wird die ihnen dargebrachte Verehrung auf ihre Gräber übertragen. Dafür noch ein charakteristisches Beispiel aus älterer Zeit: ein sehr einflußreicher und vielbesuchter Weli ist Schech Muḥammed b. Aḥmed el-ḳerami.[1] Noch heute pflegt der Mufti von Jerusalem und einige andere vornehme Moslems während der 10 letzten Ramaḍān-Nächten, bevor sie zur Maḥja-Versammlung [2] auf den Ḥaram gehn, beim Grabe des ḳerami die Fātiḥa zu beten. Muḥammed el ḳerami, so berichtet ʿAbdelġani,[3] pflegte in seiner Zāwia die Fuḳarā (Derwische) und die, welche „nach dem Wege der Erkenntnis und des sicheren Wissens" strebten, anzuleiten. Männer und Frauen kamen zu ihm, und saßen während dieser ḏikr-Übungen untereinander. Schech Aḥmed, einer von den angesehenen Gesetzesgelehrten, den „Leuten des offenbaren Wissens", der wie alle seiner Art gegen die Leute des „schönen Geheimnisses und des sieghaften Zustandes" [4] in gewissem Gegensatz stand, machte dem Muḥammed el-ḳerami Vorhaltungen darüber, und erwirkte von den offiziellen Rechtsgelehrten ein Urteil (fetwa), das diesem die gemeinsam mit Männern und Frauen abgehaltenen ḏikr verboten. Als Schech Aḥmed dem Muḥammed el-ḳerami das mitteilen wollte, hatte er die Schachtel, in die er das Fetwa gelegt hatte, vergessen, er ließ sie holen, und als er sie öffnete, da befand sich in der Schachtel an Stelle des Fetwas Eis, darunter Watte, darunter Feuer. Muḥammed elḳerami erklärt ihm das Wunder: die Watte seien die Frauen, das Feuer die Männer, das Eis ist der „Zustand", und wenn sich der „Zustand" vorfindet, so kann das Feuer die Watte nicht anbrennen, sondern jeder ist mit sich selbst vollkommen beschäftigt. So hatte Gott selber für ihn entschieden. Aḥmed bereute sein Unrecht, und bat den ḳerami als naḳib (Diener) bei ihm bleiben zu dürfen. Das wurde ihm bewilligt. Aber sein Wunsch, nun auch in die großen Geheimnisse Gottes eingeweiht zu werden, konnte ihm nicht sogleich erfüllt werden. Er solle warten, bis ihm „aufgeht die Morgenröte der Eröffnung des Herrn und sich entzündet die Leuchte des geistigen maḳam." Dieser Zustand wird herbeigeführt, als Schech

[1] Geb. 720 H = 1321 D, gest. 788 H = 1386 D. Schick schreibt fälschlich Kurâmi, Zauvaire fälschlich Qarmy.

[2] Vgl. darüber J. Goldziher in Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. XV (1901), S. 42.

[3] Nach dem, was ihm der damalige Schech der Zawia erzählte, S. 201 ff.

[4] ḥal „Zustand" ist eine Art religiöser Ekstase, den die Derwische erstreben; ähnliches bedeutet maḳam, eigtl. „Ort". Man unterscheidet beides so, daß der ḥal, etwas mehr Dauerndes, von der Freigebigkeit Gottes dem Menschen geschenkt wird, während der maḳam, etwas mehr Vorübergehendes, durch die Anstrengungen der Menschen erreicht werden kann. Vgl. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, S. 65 Anm.

Muḥammed ihn einmal mit seiner Hand mehrmals heftig zurückstieß, bis dem Schech Aḥmed das Bewußtsein schwand, und er fragte, wo er denn eigentlich sei. Muḥammed antwortet: er sei auf dem Berge ḳaf, er sei jetzt auf dem rechten Wege und solle beharren auf diesem Zustande. Seitdem heißt der Schech Aḥmed el mutabbet (d. h. der Beharrer); dann wurde er ein Genosse des „ḥal" und des „maḳam" und gehört seitdem zu den gnadenreichen aulija. Sein Grab ist nicht weit von dem des ḳerami entfernt, es liegt in dem Hofe eines heut von Christen bewohnten Hauses, in einer Sackgasse, die von der von dem heutigen Serail nach der Erlöserkirche führenden Gasse nach Süden zu abzweigt.

Von der Heiligkeit derartiger Männer darf man sich nicht eine zu große Vorstellung machen. Jedenfalls werden sie auch mit recht weltlichen Dingen zusammengebracht. Der auf dem Mamillafriedhof beerdigte Schech Abu ʿAbdallah el ḳuraši stammte aus Spanien, genoß lange Zeit große Berühmtheit in Ägypten und endete sein Leben 590 H in Jerusalem. Er war, so wird berichtet, einäugig und aussätzig; nichtsdestoweniger gewann er die Liebe eines jungen Mädchens, welches trotz der Widerrede der Eltern darauf beharrte, den Heiligen zu heiraten. Dieser nahm die Gestalt eines schönen Jünglings an, und behielt sie für den Verkehr mit seiner jungen Frau bei, für die übrige Welt erschien er nach wie vor als häßlicher Krüppel.[1] Mit bezug auf denselben wird erzählt: wenn jemand viel gegessen hat und Magenverstimmung befürchtet, so soll er mit der Hand seinen Bauch streichen und sagen: diese Nacht ist meine Festnacht, o mein Bauch, und Gott habe selig unsern Herrn Abu ʿAbdallah elḳuraši. Das tue er 3 mal, dann wird ihm seine Unmäßigkeit nicht schädlich sein.[2] Zu Muǧireddins Zeiten war das Grab des Abu ʿAbdallah elḳuraši ein berühmter Wallfahrtsort, ʿAbdelǧani besuchte es noch, heut ist es ziemlich vergessen, und auch in dem muh. Pilgerführer wird es nicht mehr genannt. Der Friedhofswächter gab dafür eine gewiß zutreffende Erklärung: für ihn sei kein Waḳf vorhanden, auch habe er keine Nachkommen, die für das Grab sorgen.

Viele Heiligtümer in Jerusalem werden einen analogen Ursprung haben, auch wenn sich darüber nichts Positives feststellen ließ. Die Nachrichten, die man an Ort und Stelle erhält, sind, soweit sie den Ursprung des Heiligtums betreffen, meist recht spärlich und ungenau. So, um nur ein paar zu nennen, Schech Rihan, n. w. vom Haram

[1] Goldziher, Muh. Stud. II, 292 f.

[2] Diese vollständige Fassung des Spruches hat Goldziher in Mitt. u. Nachr. des deutschen Pal. Vereins 1896 S. 52—54 nachgewiesen.

in einer nach ihm benannten Straße (von ihm ist noch bekannt, daß er ein ʿabd, also ein Schwarzer war), ferner Schech Ḥasan, nicht weit vom Schech Riḥān entfernt, in der Straße Bab Ḥoṭṭa,[1] unter einer ḳanṭara. Auch Schech Ġabāin im Chaṭṭ Da'ud,[2] nicht weit von der Erlöserkirche gelegen, gehört wohl dazu (ʿAbdelġani 192), und Schech ʿĪd (ʿAbdelġani 190), der in der Medresse elʿAfḍalije[3] beerdigt ist. Nachdem die ursprünglich den Malekiten gewidmete Medresse ihre Bedeutung eingebüßt hatte, ist der Ort nur noch unter dem Namen des Schech ʿId bekannt. — Durch eine darüber befindliche Inschrift wird das jetzt hauptsächlich von Juden bewohnte Stadtquartier es-ṣaraf deshalb glücklich gepriesen, weil darin Musa elʿAlami begraben liegt, ein Vorfahr des Muḥammed elʿAlami, der in der Zāwia auf dem Ölberg beerdigt ist.

Vor allem werden die Dorfheiligen zum größten Teil auf eine solche Weise entstanden sein. Meist sind es wohl Derwische, die, von fernher kommend, vielleicht nach langen Wanderungen, ihr Leben in einem Dorfe beschließen. Sie haben dann wohl als Scheche irgend einer ṭarīḳa (eines Derwischordens) die Leitung der ḏikr in dem Dorfe, und wissen sich außerdem durch Schreiben von ḥeġābs (Amuletten) und durch Heilungen noch bei Lebzeiten einen gewissen Ruf zu erwerben. Nach ihrem Tode werden dann ihre Gräber besucht. Auch Leute aus dem Dorfe selbst können Welis werden. Manchmal indessen bewahrheitet sich auch hier das Wort, daß der Prophet nichts gilt in seinem Vaterlande: In dem schönen zu Bet Naḳuba gehörigen Begräbnisplatz bei chirbet Eḳbala befinden sich die Gräber von Schech ʿAbdallah und Schech Ṣaleḥ; ersterer soll aus dem Maġrib stammen, letzterer ist aus Bet Naḳuba selbst. Auf diesen hält man nicht viel, Schech ʿAbdallah ist in jeder Hinsicht der Hauptweli.[4] Eine Steinumwallung von 6—8 m Durchmesser grenzt seinen Bezirk ab. An der ḳibla-Seite (Süden) befindet sich eine Nische (ṭaḳa), die reich mit ḥenna geschmückt ist. In dem von Brennnesseln überwucherten Innern sind große Löcher zu bemerken; in diesen pflegen die Bewohner von Bet Naḳuba die frisch geernteten Granatäpfel (rummān) und anderes aufzubewahren, sicher, daß sie dort niemand stehlen wird. Man hatte längst schon daran gedacht, diesem geachteten Weli eine ḳubbe zu errichten; aber als man zu diesem Zwecke bei ihm etwas Kalk deponiert hatte, fand man diesen am nächsten Tage mehrere Meter vom Grabe entfernt: damit hat der Schech zu erkennen gegeben

[1] So wird der Name heute in Jerusalem durchweg ausgesprochen.
[2] Bei Schick heißt dieser Teil der Straße ḥaret elbizar.
[3] S. auch Muǧireddin 397.

daß er keine kubbe wünscht.[1] Auch in Bet Iksa genießt Schech Iteijim, oder, wie er einst hieß: Temim ed-dari er-rifa'i — er war ein von außerhalb gekommener Refaiten Derwisch — das größere Ansehen gegenüber den 4 anderen Welis, die aus dem Dorfe selbst stammen. Das zeigt sich schon dadurch äußerlich, daß bei seinem Grabe sich der eigentliche Sammelpunkt des Dorfes befindet: hier ist die ǧami' des Dorfes, die trotz ihrer Dunkelheit, wie so häufig, zugleich als Kuttab, als Elementarschule, dient; hier ist die Medafe des Ortes, d. h. der Ort, wo die Männer des Dorfes, teils auf dem freien Platze unter dem Schatten des Baumes, teils im geschützten Raume zusammenzukommen pflegen, wo man die Gäste hinführt, und wo diese zugleich ein bescheidenes Unterkommen finden können. Aber auch Schech Hasan,[2] der aus dem Dorfe stammt, erfreut sich regen Zuspruchs, seine einfache kubbe ist etwas zerfallen, sie soll aber wieder aufgebaut werden — der Kalk dazu lag bereits darin. Die Wände sind im Innern mit vielen Henna-Punkten bedeckt, Zeichen frommen Besuches. Ein großer Platz rings umher gehört zum Bezirke dieses Heiligtums: was dort deponiert wird, ist vor Diebstahl sicher; man sieht eine große Menge von ḥaṭab (trockenen Reisern) dort unter den Bäumen aufgespeichert. Die anderen Welis dort, einfache, weiß getünchte Gräber, jedoch mit je einer Nische — für Lämpchen und Weihrauch und andere Gaben — treten gegenüber den Beiden zurück. Freilich werden die Leute das nicht direkt zugeben, und auf eine Frage, welches der wichtigere, einflußreichere Weli ist, wird man gewöhnlich die Antwort erhalten: sie sind alle einflußreich; man fürchtet sonst, den zu verletzen, den man als den geringsten bezeichnet. Dieser Furcht ist es wohl zuzuschreiben, wenn in er-Ram die beiden Welis eine Art Kompagnie gemacht haben. Schech Husens Heiligtum dient zugleich als Medafe des Ortes, das des Schech Saleh befindet sich in einer nicht weit davon entfernten Höhle (Meǧara), über der eine kubbe gebaut ist. Damit sich keiner von ihnen verletzt fühlt, pflegt man Gebete meist an beide zu richten, und auch die Nidr-(Gelübde-)Opfer werden beiden gemeinsam dargebracht, und z. B. Opfertiere an einem zwischen beiden Heiligtümern gelegenen Platze geschlachtet, und auf jedes der Heiligtümer ein wenig von dem Opferblute gestrichen.

Bisweilen gibt es in einem Dorfe eine ganze Familie von Heiligen. Sehr deutlich trat mir das in 'Ain Karim bei dem unter dem Namen Ḥaǧǧ 'Abed bekannten Heiligtum entgegen. Auf einem mit großen

[1] Dieselbe Geschichte hört man oft.

[2] S. die Abbildung 10.

Steinen gepflasterten Platze, an dessen Südumwallung ein Miḥrāb eingebaut ist, der also als Gebetplatz dient, befindet sich an der Westseite eine einfache ḳubbe, daneben ein paar andere Grabgebäude. Ḥaǧǧ ʿAbed, dessen Grab in der ḳubbe hinten rechts gezeigt wird, hat dem Platze den Namen gegeben, und ist wohl der erste seiner Familie, der hier beerdigt wurde. Der Name weist darauf hin, daß er von außerhalb, wohl aus dem Süden, gekommen ist. Die beiden anderen innerhalb der ḳubbe beerdigten, Muḥammed Abu Ṭanṭur[1] und Aḥmed, sollen ebenso wie mehrere außerhalb der ḳubbe beerdigte Welis Nachkommen des Ḥaǧǧ ʿAbed sein. Der mich herumführende Schech, ein Nachkomme des Ḥaǧǧ ʿAbed, meinte, alle männlichen Angehörigen der Familie würden hier auf dem Gebetsplatze beerdigt und gelten als Welis. Das ist wohl übertrieben, aber es ist begreiflich, daß sie diese Ansicht verbreiten; denn je mehr die Nachkommen von dem Glanze des Vorfahren abbekommen, um so größer wird ihr Ansehen und ihr Einfluß sein.

Ganze Generationen von „Heiligen" hervorgebracht hat die Familie Bedr. Said Bedr b. Muḥammed b. Jusef b. Bedrān — sein Stammbaum wird auf ʿAli zurückgeführt — galt als ḳuṭb[2] seiner Zeit: die Welis seiner Zeit gehorchten ihm, viele kamen um ihn zu besuchen, und sogar die wilden Tiere pflegten sein und seiner Söhne Grab zu besuchen und mit ihrer Schnauze in der Erde vor der Tür des Grabes zu wühlen. Er starb 650 H und ist in seiner Zawia im Wadi en-nasur, 3 berid (Posten) von Jerusalem westlich, beerdigt, so berichtet Muǧireddīn (489). Ein Wadi en-nasurah ist in der englischen Karte im Laufe der Wādi es ṣarar, in der Nähe von Der Abān, etwa 12—13 engl. Meilen von Jerusalem westlich, verzeichnet. Das wird gemeint sein. Sein Sohn es-Said Muḥammed starb 663 H noch im Wadi en-nasur. Dessen Sohn ʿAbd el-ḥafiz († 696) verlegte dann seinen Wohnsitz nach ṣerafat, einer Ortschaft in der Nähe von Jerusalem, die früher el-ḳerje hieß, nun durch die Anwesenheit der Scherifenfamilie, als Nachkommen Muḥammeds durch dessen Tochter Fatme, die Frau ʿAlis, den Namen ṣerafat erhielt. Dessen Sohn, es-Said Daʿud († 701), erbaute die ḳubbe in ṣerafat auf einem Platz, den er von den Christen erwarb. Diese pflegten nämlich — so berichtet Muǧireddīn — dort Wein zu keltern und ihn an schlechte Moslems und andere Leute zu verkaufen. Das mißfiel dem Said Daʿud, er wandte sich betreffs ihrer an Allah und danach ergaben

[1] Er trug also eine hohe spitze Mütze.

[2] ḳuṭb = Pol oder Achse nennt man den jeweils berühmtesten Heiligen einer Zeit. S. Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians II 41 ff., der deutschen Übersetzung.

die gepreßten Trauben nur noch Essig oder nach andern Wasser. Da sprachen die Christen, dieser ist ein Zauberer, und sie zogen fort. es-Said Da'ud verschaffte sich den Platz und baute dort die Zawia und die ḳubbe: das ist der Begräbnisplatz für ihn und seine Söhne und seine Nachkommenschaft. Beim Bau der ḳubbe passierte dann noch ein besonderes Wunder: Als die ḳubbe gewölbt wurde, kam ein Mann durch die Luft herangeflogen und rührte die ḳubbe an, so daß sie zusammenstürzte. Das geschah zwei mal, beim dritten mal war Said Da'ud zugegen: er berührte den fliegenden Mann mit seiner Hand, da fiel er tot hin. Als man ihn in der neuerbauten ḳubbe beerdigte, sagte Da'ud: Gott hat ihn gesandt zu seinem Tode. Man fragte ihn, ob er ihn denn kenne? Da'ud erklärte ihn für seinen Vetter (ibn ʿammi) mit Namen Aḥmed etter; aus Eifersucht habe er die ḳubbe zerstören wollen, Gott habe es nicht zugelassen und ihn zum Ersten gemacht, der in der ḳubbe beerdigt werde. — Sein Sohn, es-Said Aḥmed mit dem Beinamen el kebrit el-aḥmar (d. h. roter Schwefel, weil der so selten sei) el-Keridi starb 723. Er hatte 5 Söhne und 3 Töchter. Einer dieser Söhne ist es-Said ʿAli († 757) und dessen Sohn Tag ed-din abu-l-Wafa wurde noch berühmter als sein Vater und Großvater. Er siedelte im Jahre 782 nach Jerusalem über und wurde dort 803 auf dem Mamillafriedhof beerdigt. Er war wieder der Vater von 2 Schechen: abu Bekr und ʿAli el-ati († 844). Aus der Verwandtschaft stammt auch der Schech Bedr el-Kemali, dessen Grab in der Nähe von el-Lifṭa gezeigt wird. Soweit Muǧireddin S. 489 f., 517.

Wir haben hier eine Familie von Welis, die wir durch 8 Generationen verfolgen können. Ob der Begründer Said Bedr im wadi en-Nasura noch immer verehrt wird, weiß ich nicht. Die ḳubbe in Serafat erfreut sich ja heute noch eines sehr bedeutenden Rufes. Aber — und das ist das Interessanteste dabei: das Bewußtsein, daß es sich um die Nachkommenschaft des Schech Bedr handelt (ed-durijet el-bedrije), um die verschiedenen Welis, die Muǧireddin erwähnt, ist vollkommen geschwunden und aus dem „bedrije" ist eine sitt el-bedrije geworden, also eine Heilige, von der man nur noch weiß, daß sie „die Tochter des Sultan Bedr" ist (Sultan hier wohl in dem Sinne von ḳuṭb). In der ḳubbe, in die man von einem abgeschlossenen, südlich zu ihr gelegenen Vorplatze aus eintritt, befindet sich ein großes Grab, dahinter auf einer Erhöhung zwei kleine; die wurden mir als Gräber der sitt el-bedrije und ihrer zwei Kinder gedeutet. Aber die ganze Anlage mit dem dahinter gelegenen Gebetplatz usw. weist darauf hin, daß wir hier die von es-Said Da'ud erbaute Zawia nebst ḳubbe vor uns haben. Ich glaube danach, daß

die berühmte Welija es sitt-el-bedrije gar nicht existiert hat, bezw. daß sie eine Art Personifikation der berühmten Welifamilie Bedr ist. Dazu stimmt jedenfalls, daß man weder in Serafāt, noch in Bet Safafa, noch in el-Malḥa und er-Rām, in deren Nähe je eine der sitt el-bedrije geweihte Eiche ist, noch in Silwān, wo die sog. Stufen- (oder Marien-) Quelle als ihr geweiht gilt, mir auch nur den geringsten Zug aus dem Leben dieser Heiligen erzählen konnte.

Auch die Familie ed-Duġāni in Jerusalem zählt mehrere Welis unter ihren Vorfahren. Diese heute weit verbreitete und wohlhabende Familie wohnt auf Nebi Da'ūd und übt hier das Wächteramt des Davidsgrabes aus. Es sind heute etwa 30 Haushalte dort und viele sehr einträgliche Geschäfte in Jerusalem sind im Besitze der Familie. Ihr Ahnherr Aḥmed ed-Duġani soll — so erzählte man mir auf Nebi Da'ud — in der Zeit gelebt haben, als das Davidsgrab den Christen genommen und den Moslems übergeben wurde; das geschah 856 H = 1452 D. Aḥmed habe sich bei der Gelegenheit hervorgetan und sei deshalb zum Wächter des Grabes ernannt worden. Daß dies nicht stimmen kann, geht schon daraus hervor, daß Muǧireddīn bei der Übergabe des Grabes an die Moslems, nichts davon sagt (p. 443 f.), ja daß er berichtet, daß im Jahre 895 (1490 D) ein gewisser Ja'ḳūb er-Rumi el-ḥanafi als Wächter eingesetzt wurde. Immerhin, 'Abdelġani kennt die Familie auf Nebi Da'ud und hat dem Grab des Aḥmed auf Mamilla (neben dem des Schechs Abu 'Abdallah el-ḳuraši) seinen Besuch gemacht. Es war damals üblich, daß Leute, die eine Last bedrückte, zu seinem Grabe gingen und einen Stein darauf legten. War die Last von ihnen genommen, so ging man wieder hin und warf den Stein fort.[1] Aḥmed habe, so erzählte man mir, einst ein Mädchen aus Nablus, das gestorben war, wieder zum Leben erweckt. Der erfreute Vater habe ihm darauf ein großes Stück Land bei Nablus als Waḳf geschenkt. Dies scheint — neben den durch die etwas skrupellose Ausbeutung der Fremden recht beträchtlichen Einnahmen aus dem Wächteramt des Davidsgrabes — die Grundlage zu dem Reichtum der Familie gebildet zu haben. Zwei Nachkommen des Aḥmed, 'Abdelmun'im und Jusif — 'Abdelġani hat ihre Gräber auf Mamilla auch besucht — waren von den Maǧdūb (sing. maǧdūb = entzückt, beinahe geisteskrank); der erstere wurde, wenn ein Anfall kam, von seiner Mutter mit einem dünnen Baumwollfaden angebunden, dann blieb er ruhig; der andere konnte mit einem kleinen hölzernen Stocke Felsen durchbohren ('Abdel-

[1] 'Abdelġani 370.

ǧani 370 f.) Sie sind wie alle Nachkommen der Familie in dem Familiengrab auf dem Mamillafriedhof beerdigt und Schech Aḥmed wird — besonders allerdings wohl von seinen Nachkommen — heute viel besucht und sein Grab regelmäßig beleuchtet und geschmückt. Eine Tochter dieses Schechs ist die Mutter des Schechs Abu Zetun.[1] Ihr Grab das sich neben dem ihres Sohnes in einer dort auf der Höhe, nicht weit von Bet ur el-foḳa gelegenen Moschee befindet, erfreut sich wie das ihres Sohnes, eines hohen Ansehens bei der Bevölkerung.[2]

Eine Verehrung gerade des Ahnherrn eines Geschlechts oder Stammes ist im besonderen bei den Beduinen üblich. Aus der Nähe von Jerusalem erwähne ich als Beispiele hierfür den Abu Misjif[3] von den Beni ʿObeid, dessen Grab sich im Wadi en-nar — auf dem Wege nach Mar Saba — befindet, und den Schech ʿAbeijan von den Taʿamire, im Wadi ʿAbeijan, auf dem Wege von Betlehem nach Engedi. In beiden Fällen handelt es sich hier um ein gewöhnliches, auf einem Beerdigungsplatze gelegenes Grab, ohne ḳubbe, allerdings über die Gräber herum hervorragend. Das Grab enthält eine Nische (ṭâḳa) für Weihrauch und die kleinen Lampen, und besonders das Grab des ʿAbeijan ist schon von weitem zu erkennen durch die Schmückung mit Henna und die vielen bei Beduinenheiligen charakteristischen Weihgeschenke, wie Glasarmbänder (ǧowâšat), Patronenhülsen, grüne Mandeln, zerbrochene Töpfe usw.[4] Auch lagen verschiedene Hausgeräte dabei — die sind hier sicher vor jedem Diebstahl. Etwas wesentlich anders ist ein etwa südöstlich von ʿAbeijan gelegenes Grab.[5] In einem kleinen Steinkreis befindet sich hier am Kopfende ein größerer, auf einer Seite flacher Stein. Auf ihm sind roh von ungeübter Hand, wohl auch nicht ganz fehlerfrei, einige arabische Worte eingekratzt,[6] und man nennt es deshalb abu-l-ḳeraje (oder vielmehr abu-l-geraje) d. h. Vater der Schrift. Alles Geschriebene hat für die Beduinen etwas unheimliches, und so gilt dies Grab als unheilbringend. Der mich begleitende Beduine berichtete von mehreren Unfällen, die Reiter hier mit ihren Tieren gehabt hätten, wenn sie achtlos vorbei geritten seien. So wird dem Grabe Verehrung dargebracht. — Als Beduinenheiliger wurde mir noch Aḥmed

[1] S. Survey of Western Palestine, Memoirs III S. 163.

[2] S. Quarterly Statements 1872 S. 179.

[3] Die engl. Karte schreibt Sheykh Maseiyif.

[4] S. die Abbildung 11, das Grab ist etwa 1½ m hoch.

[5] Auf der engl. Karte ist der arab. Friedhof angegeben, auf dem es liegt, im wadi Nueita.

[6] Etwa allahumma . . . li Chalid ben Mahmud (?) el . . . deutlich ist noch bis auf die letzte Ziffer das Jahr 110?

es-Sahuri = in Bet Sahûr el'atîka, genannt. In dem kleinen alten, ihm geweihten Heiligtum fehlt das Grab. Wahrscheinlich ist das Heiligtum der letzte Rest von dem Dorfe, das einst hier lag. In seiner Nähe befinden sich Beduinengräber. Als Typus eines Beduinenweli kann er nicht gelten.

Aus Jerusalem könnte man hier noch das als Sa'd u Sa'id bezeichnete kleine Heiligtum erwähnen, das dem Platze, auf dem es steht, den Namen gegeben hat. In der kleinen einfachen kubbe — man hat jetzt daneben eine geschmacklose Moschee mit Minarett gebaut — befindet sich nur ein Grabhügel, doch sollen zwei Welis dort begraben sein. Sa'd u Sa'id ist das Spezialheiligtum der Zigeuner (nowar), die meist auch in der Nähe desselben kampieren. Sie behaupten — vielleicht mit Recht — daß Sa'd u Sa'id — die mit den gleichnamigen Genossen des Profeten (sahabi) natürlich nichts zu tun haben — ihre Vorfahren seien.

Als eine Art geistige Vorfahren kann man wohl die Welis bezeichnen, die, in der Zawia eines Derwischordens befindlich, für frühere Angehörige des Ordens ausgegeben werden.

In der um 761 H in der sogenannten Jeremiasgrotte begründeten Zawia el-edhemije[1] wird heute das Grab des „Sultan Ibrahim el-Edhem" gezeigt. In Wirklichkeit ist dieser berühmte Stifter der Tarika el-edhemije in oder bei Damaskus um 160 H beerdigt.[2] Nach Mugir eddin ist in der Zawia beerdigt Schech Sâmet el-edhemi († 807 H) und Da'ud Bedr el-edhemi († etwa 777 H). 'Abdelgani sah außer dem Makam des „Nebi Allah el 'Ozer", der übrigens auch heute noch gezeigt wird, noch das Grab eines Schech Bedr et-tamam.

Ganz ähnlich steht es mit der vor 770 H durch Schech 'Abdallah el-Bostami gestifteten Zawia el-bostamije. Nach 'Abdelgani und dem muh. Pilgerführer befände sich hier das Grab des berühmten Abu Jazid el-Bostami Taifur. Abu Jazid ist aber 261 H in Chorasan gestorben,[3] und schon 'Abdelgani meint, es werde sich wohl um einen Mann von der Tarika des Abu Jazid handeln. Mugireddin berichtet, daß die Angehörigen der Zawia in dem Hos el-bostamije auf dem Mamillafriedhofe beerdigt wurden. Ob das — übrigens heute noch, nachdem es dort längst keine Bostami-Derwische mehr gibt — sehr verehrte Grab

[1] Zu 'Abdelganis Zeiten beherbergte sie noch eine ganze Anzahl von „Fukara". Heute ist nur noch ein Schech dort, 'Abderrahman el-buderi, ein Nachkomme des Weli auf dem Haram. Doch kommen zur Burda und zum Dikr am Donnerstag abend einige Männer aus der Stadt zur Zawia.

[2] S. Rinn, Marabouts et Khouan, p. 28.

[3] cf. Rinn, a. a. O. 29.

von einem Angehörigen des Ordens herrührt, oder ob es, ein altes Heiligengrab, später zu dem eines Ordensangehörigen oder gar des Stifters gestempelt wurde,[1] läßt sich wohl schwer entscheiden.

Ähnlich ist es in der Tekkije der Maulawi Derwische,[2] deren schön gelegenes Kloster schon ʿAbdelġani begeistert preist. Während auf der einen Seite des Hofes — links vom Eintretenden — eine alte dreischiffige, jetzt in eine Moschee umgewandelte Kirche — Mar Hanna nennen sie die Christen — liegt, befindet sich auf der gegenüberliegenden Seite des Hofes ein Raum mit drei alten Heiligengräbern. Sie gelten als Gräber früherer Ordensangehöriger und genießen als „riǧǧal el-maulawije" besonders bei den Jerusalemer Frauen hohes Ansehen. ʿAbdelġani erwähnt die Gräber nicht. Zu Muǧireddins Zeiten wird das Kloster wohl noch nicht existiert haben, wenn ja auch die oberen Räume, die nach einer Inschrift aus dem Jahre 995 H 1587 D stammen, später gebaut sein könnten. Über die Namen der Welis konnte mir keiner der Derwische Auskunft geben, und das ist merkwürdig, da es sich doch hier jedenfalls nur um einen relativ kurzen Zeitraum handelt. So sind vielleicht auch hier fremde Heiligengräber von den Maulawi Derwischen übernommen.

In der 703 H = 1303 D gestifteten Zawia der Maghrebiner befindet sich das Grab des berühmten maghrebinischen Heiligen Abu Median; unter seinem Namen ist die Zawia heute allgemein bekannt. Zwar behauptet man nicht, daß der 594 H gestorbene Abu Median hier selbst beerdigt sei — sein Grab in Tlemsen ist sehr bekannt und berühmt — nicht er, nur seine Hand, die er bei den Kämpfen um Jerusalem verloren habe — befindet sich in dem Grabe. Wie weit das richtig ist, weiß ich nicht. Aber Tatsache ist, daß die Zawia erst mehr als 100 Jahre nach dem Tode des Abu Median gestiftet ist, und so viel ich sehe, erwähnen weder Muǧireddin noch ʿAbdelġani den Abu Median. Ein Grab des Abu Median wird z. B. auch in der in einer Seitenstraße von Bab el-bahr gelegenen ʿǧamiʿ abu Median in Kairo gezeigt. Der Schech, der mich hier herumführte, behauptete, daß dies sicher das echte Grab des Abu Median sei, und wies zum Beweis dafür auf viele Wundertaten hin, die der Heilige dort verrichtet habe.

[1] cf. Belege für Ähnliches bei Jacob, Beiträge zur Kenntnis des Derwisch Ordens der Bektaschis 1908 p. 30. Derselbe: die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen 1909 S. 27.

[2] Über den Stifter des Ordens Ġelaleddin i Rumi, † 672 H = 1274 D, vgl. Löytved, Konia, S. 13—16.

In Wirklichkeit handelt es sich in Kairo sowohl wie in Jerusalem wohl nur um einen sog. Maḳām des Abu Median: einen Platz, an dem sein Name haftet, sei es, daß er sich dort aufgehalten hat, sei es aus andern Gründen. Derartige Maḳāms genießen genau die selbe Verehrung wie die Heiligengräber selbst, sie weisen, auch wenn man sich dessen bewußt ist, daß es sich um einen Maḳām handelt, trotzdem häufig ein richtiges Grab auf, als wenn man sich die Verehrung des Weli ohne Grab nicht recht denken könnte.

Oft werden es Wanderderwische sein, deren Name so an verschiedenen Orten haftet.[1] Für einen solchen möchte ich z. B. den sog. „Sulṭān Ibrahim" halten, dessen eigentliches Grab in Ḥama sein soll. In Bet Ḥanina ist ihm das Hauptheiligtum geweiht, bei dem sich zugleich die Meḏâfe befindet. Die Bezeichnung „Sulṭān" führen wohl bisweilen berühmte Heilige. Allerdings erklärte man mir in Bet Ḥanina, der Name komme daher, daß er Sultan war, und dann Derwisch wurde. Die über der Tür des Welis befindliche Inschrift aus dem Jahre 630 H ist von anderswoher dorthin gekommen, und hat mit dem Weli nichts zu tun. In Ṣa'fāṭ ist ebenfalls das Hauptheiligtum ihm geweiht, auch in Muchmas hat er ein Heiligtum. In Ṣa'fāṭ und Bet Ḥanina befindet sich — so viel ich weiß — kein Grab in den Heiligtümern. Wie es in Muchmās ist, weiß ich nicht. Über die Persönlichkeit des „Sultan Ibrahim" habe ich sonst nichts erfahren können. Man sagte: „ilō mit maḳām", er habe 100 Verehrungsstätten. Viele sind es jedenfalls.

In Jerusalem handelt es sich um einen bloßen Maḳām bei zwei berühmten Heiligtümern, die nach Genossen des Propheten „ṣaḥabi" ihren Namen haben. Das eine ist das Heiligtum des Nebi 'Okkaše b. Miḥṣan, des im Jahre 11 H gefallenen Genossen des Propheten.[2] 'Okkaše soll, so erzählt man, Gelegenheit gehabt haben, kurz vor dem Tode des Propheten das Siegel der Prophetenschaft, das sich auf des Propheten Rücken zwischen den Schultern befand, zu sehen und zu küssen. Dadurch wurde sein Gesicht verklärt, und mit Bezug darauf habe der Prophet gesagt: „Wer das Antlitz der Bewohner des Paradieses schauen will, der schaue auf das Gesicht des 'Okkaše."[3] Durch dies Wort, das bei den Moslems allenthalben sehr bekannt ist, hat 'Okkaše eine große Popularität erlangt. Betreffs der Entstehung des Jerusalemer Heiligtums wurde mir berichtet, 'Okkaše sei einem frommen Manne, der dort betete, erschienen und habe ihm gesagt: Ich bin 'Okkaše;

[1] cf. Jacob, die Bektaschijje p. 28.

[2] cf. Caetano, Annali dell Islam, Jahr 11, § 132, 133.

[3] Man arada an janẓur ila wuǧuh ahl el-genna, fala janẓur ila wiǧh 'Okkaše.

baue mir einen Maḳam. Da habe er es getan. Es ist eine recht bescheidene kleine Moschee, daran anschließend ein Raum, in dem sich, trotzdem doch jedermann weiß, daß ʿOkkaše hier nie gewesen ist, ein regelrechtes Grab mit grünem Tuch darüber befindet. Das Minarett (Medane) ist erst zur Zeit, als Raʾuf Pascha Gouverneur von Jerusalem war, erbaut worden, und zwar aus Mitteln einer hierzu in Jerusalem unter den Moslems veranstalteten Sammlung, so hörte ich von gut unterrichteter Seite. Raʾuf Pascha verließ Jerusalem 1305 H = 1888 D. Nach Schick (ZDPV XVII 272) wäre das Minarett, das er fälschlich als zu „Nebi Kimer" gehörig betrachtet, erst 1891 erbaut worden. Der Maḳam selbst ist älter: ʿAbdelġani hat ihn schon besucht. Dagegen weiß Muġireddin noch nichts von ihm. Nebi ʿOkkaše hat, trotz des dürftigen Baues, das daneben gelegene verhältnismäßig schöne „el ḳemarije" genannte Heiligtum ziemlich in den Hintergrund gedrängt. ʿOkkaše hat viele Maḳams. Ein bekannter ist in Dongola, einer in Assuan,[1] ein anderer soll in Kleinasien sein, einen anderen erwähnt ʿAbdelġani (38) zwischen Kunetra und ġisr Benat jaʿḳub.

Das andere Heiligtum ist das des Selman el-Farisi auf dem Ölberge. Es ist eine an den Berg angelehnte ziemlich kreisrunde ḳubbe: die eine Seite wird durch die gemauerte Vorderwand gebildet, die die Tür und auf jeder Seite ein Fenster enthält. Nicht ganz genau der Tür gegenüber befindet sich die große Nische, in der ein Grab aufgemauert ist. Sie ist durch einen grünen Vorhang abgesperrt. Durch den starken Regen des letzten Winters (1909/10) war die ḳubbe eingefallen, sodaß man auch von oben her in das Heiligtum hineinsehen konnte. – Selman el-Farisi war es, der Muhammed die guten Ratschläge in der Grabenschlacht gab. Er wurde zuletzt vom Chalifen ʿOmar zum Gouverneur von Ktesiphon (Medain) gemacht; er starb dort 35 oder 36 H und wurde dort beerdigt.[2] Muġireddin nennt ihn 232 unter den Genossen des Propheten, die in Jerusalem waren und sagt, daß manche behaupten, er habe ein Alter von 250 Jahren erreicht, während andere Gelehrte sagen, daß er nicht 100 Jahre alt geworden sei. Daß ein dem Selman geweihtes Heiligtum auf dem Ölberg sei, ist ihm unbekannt; und doch spricht er von dem Heiligtum und zwar mit folgenden Worten (411): „Auf dem Ölberg ist ein charnub-Baum (Johannisbrotbaum) und bei ihm ist eine schöne Moschee und unter der Moschee eine

[1] S. Goldziher, Aus dem moham. Heiligenkultus in Ägypten. Globus 71 (1897) S. 238 und Anm. 57.

[2] S. die letzte Abhandlung über ihn von Cl. Huart in den Melanges Hartwich Derenbourg (1909) p. 297—310.

einladende Höhle, die Leute pflegen nach diesem Platze zu wallfahren und man nennt diesen Baum charnubet el'ašara (Johannisbrotbaum der Zehn) und ich weiß nicht, was der Grund ist für diese Benennung, aber dieser Name ist bekannt bei den Leuten, und Gott weiß es am besten". Daß dies hier so beschriebene Heiligtum — wenn es vielleicht jetzt auch etwas anders aussieht — identisch ist mit dem heute als dem Selmān el-fārisi geweiht bekannten, geht aus 'Abdelġani hervor. Er sagt p. 227: Wir besuchten das Grab des Selmān el-fārisi, des berühmten ṣaḥābi, und unter den Bewohnern von Jerusalem ist es bekannt, daß sein Grab an diesem Platze ist, und es ist in einer schönen Moschee, und rechts von dem, der in das Innere dieses Platzes eintritt, ist ein großer Baum von den Charnub und der Wind hatte ihn umgeworfen und einige seiner Wurzeln herausgerissen und wir sahen ihn umgeworfen auf der Erde und er war zerzaust auf der Maṣṭaba, um ihn herum war ein Bau ähnlich einer Einfriedigung und er wird genannt Charnūbet el'ašara, und vielleicht hat einer im Schlafe als Vision die 10 Mubaššerīn[1] im Paradies unter dem Baume sitzen gesehen, oder etwas anderes, und deshalb wurde er charnūbet el'ašara genannt. Dann zitiert er die oben erwähnte Stelle aus Muǧīreddīn.

Man sieht hier deutlich: das zu Muǧīreddīns Zeiten nur als Charnubet el'ašara bekannte Heiligtum kennt 'Abdelġani bereits als zugleich dem Selman el-farisi geweiht: zu seiner Zeit zeigte man dort dessen Grab. Die Charrube war vom Winde umgeworfen. Sie ist nun ganz geschwunden und an einem andern, etwa 20 Min. weit entfernten Platze auf dem Ölberg neu erstanden.[2] Das alte Heiligtum kennt man nur noch als das des Selmān el-fārisi. Bei der außerordentlichen Bedeutung, die Selman el-fārisi besonders bei den Schiiten erlangt hat,[3] ist es verständlich, daß besonders diese, wenn sie nach Jerusalem kommen, es nie versäumen, sein Heiligtum aufzusuchen. Aber auch bei anderen Moslemen in Jerusalem und Umgebung ist der Maḳam sehr berühmt und er wird viel besucht.

[1] Eigtl. „Verkündiger", es sind die bekannten Genossen des Propheten gemeint.

[2] Siehe näheres unten.

[3] Er ist einer der 4 dem Ali treu ergebenen Ṣaḥabi und spielt in dem Glauben der Schi'iten eine große Rolle. Das bestätigte mir der Schech der Metawele in Tibnin. Vgl. übrigens Ahmed bey Agaeff: „Croyances mazdéennes des Chi'ites" in den Transactions du IX Congrès des orientalistes 1893 S. 510 ff. — Ber. die Nosairer i. Dussaud: Histoire et Religion des Nosaïris, Paris 1900, S. 62 ff. 133. 168 f. Jacob: Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis S. 26.

Der Erinnerung an Genossen des Propheten sind noch manche andere Stätten in Jerusalem geweiht. Das ist ganz erklärlich: waren sie es doch, die bei der Eroberung der Stadt mitwirkten — teilweise vielleicht auch starben. Dahin gehören zunächst zwei auf dem nach Bab er-rahme, dem goldnen Tor, genannten Friedhofe, zwischen diesem und dem Bab el-asbat (Stefanstor), beide an die Haramsmauer anstoßend. Das Grab des Saddad ibn Aus[1] liegt etwas unterhalb des sog. kursi Suleiman; es ist ein etwa 3¼ m langer, 1¼ m breiter und 42 cm hoher rechteckiger Unterbau, auf dem sich ein etwa 290 cm langer, nach oben spitz zu gehender Aufbau befindet. Man pflegt sich auf den Unterbau zu setzen und an den Oberbau den Rücken zu lehnen, das soll ein gutes Mittel gegen Rückenschmerzen sein. Über dem Grabe ist an der Haramsmauer eine Lampe im Holzkasten (kandil) aufgehängt und daneben ein Krug für Öl. Ein besonders dafür bestimmter Diener sorgt dafür, daß diese Lampe jede Nacht angezündet wird. An der der Mauer abgekehrten Seite befindet sich auf dem Oberbau eine, allerdings schlecht erhaltene Inschrift, auf der die Worte: hada kabr saddad ben . . . dies ist das Grab des Schaddad, Sohnes des . . . noch zu erkennen sind. Daß die Inschrift bald nach seinem Tode gemacht sei — er starb 58 H 677 D — ist natürlich ausgeschlossen. ʿAli el-herewi,[2] der um 600 H schrieb, fand ein nach ihm benanntes Grab in Sebastije, also haben auch betreffs seines Grabes Zweifel existiert.

Das Grab des ʿObada ibn es-Samet[3] ist ähnlich gebaut wie das des Saddad und liegt von diesem aus nach dem Bab el-asbat zu. Eine Inschrift fehlt hier, auch die Lampe an der Mauer; aber ein paar Nägel in derselben deuten noch an, daß früher hier erleuchtet wurde. Ein Grab des ʿObada ibn es-Samet wird auch in Ramle gezeigt und schon Mugireddin (S. 418.) weiß nicht, wo sich das richtige befindet.

Die kubbet es-suhada auf dem Ölberge soll Märtyrer aus der Zeit der Eroberung der Stadt durch Omar einschließen. Freilich klagt ʿAli el-herewi,[4] daß wegen der Herrschaft der Franken die Kenntnis der vielen gesegneten Plätze dort oben verloren gegangen sei. Endlich gilt auch Schech Mensi, dessen Grab neben der sog. Dormition auf Zion liegt, für einen Streiter aus ʿOmars Zeit. Man habe ihn am Tage

[1] Er soll Omar begleitet haben, als er auf den Tempelplatz ging. Was der Autor von Mutir el eram darüber berichtet, soll auf Saddad ibn Aus zurückgehen.

[2] S. Schefer in Archives de l'Orient Latin I (1881) p. 598 f.

[3] cf. über ihn Mugireddin 231 f.

[4] In einem Zitat bei ʿAbdelgani S. 220.

der Eroberung Jerusalems vergessen, als er tot auf dem Schlachtfelde lag; daher der Name Mensi, der Vergessene.[1]

Viele Heilige in Jerusalem sind Streiter und Märtyrer aus der Kreuzfahrerzeit. Dazu gehören z. B. einige von den 5 Emiren, die in der sog. „ḳēmarīje“ [2] beerdigt sind; Mu ʿīreddīn zählt sie S. 399 f. auf. — Einer der Emire des Sultans ʿalāḥeddīn war der heute als Schech Ġerrāḥ bekannte Heilige. Er wurde bei seinem Tode (598 H) in der neben der American Colonie gelegenen Zāwia beerdigt und erfreut sich heut eines großen Rufes als Heilkünstler. Verschiedene Medizinen und Heilmittel werden dort den Gläubigen — vornehmlich Fellachen — verkauft: sie sind dadurch besonders wirksam, daß sie eine Zeit lang auf dem Grabe des Heiligen gestanden haben.

Das als „riġġāl el-bedrīje“ (etwa Männer aus der Familie Bedr) bekannte Heiligtum, das in der Nähe des Schech el-ḳerami liegt, ihm schräg gegenüber — es wird heut wohl nur wenig besucht und ist im muhammedanischen Pilgerführer nicht erwähnt — kennt ʿAbdelġani als „šuhadā el-bedrīje“ (Märtyrer aus der Familie Bedr). In Wirklichkeit ist — das bezeugt Muġīreddīn 398 — Bedreddīn Muḥammed el-hakkāri, einer der Emire von el-Melik el-Moʿaẓẓam ʿĪsa, dort beerdigt, nachdem er 614 H im ġōr [3] in der Nähe von Nāblus den Märtyrertod erlitten hatte. Das wird durch eine Inschrift über der Tür, die zum Heiligtum führt, bestätigt. Auf dem Hofe findet sich ein Grab, daneben eine Moschee, in der der Platz für die Männer durch eine Scheidewand von dem der Frauen geschieden ist.

Das auf der Karte von Jerusalem im Bädeker als Meš̄ġid el-muġāhedīn verzeichnete Heiligtum gehört zu der Medresse für hanefitische Gelehrte, die von el-Melik el-Moʿaẓẓam ʿĪsa († 624 in Damaskus) gestiftet wurde.[4] Welche Muġāhedīn dort beerdigt sind, weiß ich nicht. — Märtyrer sollen auch die beiden Gräber beim Bab el-Chalil bergen — sie sind an den beiden schönen Cypressen erkenntlich. Ein Märtyrer soll es endlich gewesen sein, der in jenem fabelhaften Grabe saß, von dem ʿAbdelġani 371 f. — nach verschiedenen Gewährsmännern mit kleinen Varianten — berichtet. Auf einem Platze des Mamillafriedhofes, der zu seiner Zeit leer von Gräbern war, sei man beim Graben auf ein altes Grab gestoßen. Dort habe ein den Koran lesender Mann gesessen, der habe gefragt, ob denn

[1] ʿAbdelġani 208. Das Heiligtum spielt eine Rolle in den im Jahre 895 H gepflogenen Verhandlungen mit den Christen vom Zionskloster. S. Muġīreddīn 670.

[2] Bei Schick Nebi Kimer.

[3] Weshalb Sauvaire S. 165 hier Tor (le Thabor) schreibt, weiß ich nicht.

[4] cf. über ihn Muġīreddīn 355, 393. muġahedīn = Kämpfer im heil. Krieg.

die Stunde (sc. der Auferstehung) gekommen sei. Die Männer eilen bestürzt davon und als sie wiederkommen, finden sie vom Grabe und dem Manne keine Spur.

Auch sonst gibt es allerlei Stätten im Lande — auch bei Jerusalem — die auf Märtyrer zurückgeführt werden, insbesondere pflegt man die mit einer Zahl, insbes. 40, bezeichneten Gräber als Gräber von Märtyrern zu bezeichnen, in Umdeutung einer bekannten christlichen Tradition.[1]

Weibliche Heilige (welija), denen ein frommer Besuch gemacht wird, sind in und bei Jerusalem nicht häufig.[2] Betreffs der sitt el-bedrije, die heute wohl als die einflußreichste Welija in und bei Jerusalem gilt, ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß sie wahrscheinlich gar nicht existiert hat.

Die bekannte Rab'a el-'adāwije wird auf dem Ölberge in dem neben Muḥammed el-'alami gelegenen sog. Pelagiagrab — die Juden sehen darin das Grab der Prophetin Hulda[3] — lokalisiert. Indes schon 'Ali el-Herewi weiß, daß Rab'a el-'adāwije in Bosra beerdigt ist und er vermutet, daß das Grab auf dem Ölberge wohl einer Rab'a, der Frau des Aḥmed abu-l-ḥawāri angehöre.[4] In Wirklichkeit liegt es natürlich so, daß ein altes von Juden und Christen verehrtes, einer Frau geweihtes Heiligtum von den Muhammedanern mit einer bekannten muhammedanischen Heiligen zusammengebracht wurde. Rab'a el-'adāwije steht bei den Muhammedanern in hohem Ansehen. Einst habe sich, so erzählte man mir, während sie betete ein Dieb in ihre Wohnung eingeschlichen und hinter der Türe versteckt. Sie sah ihn nicht, wußte aber von ihm. Da kamen zu ihr zwei Derwische aus Jemen und berichteten ihr, der ḳuṭb[5] von Jemen sei gestorben und sie, die Heilige, möge ihnen zu einem neuen verhelfen. Sie holte kurz entschlossen den Dieb hinter der Türe vor und machte ihn zum ḳuṭb für Jemen. Die Derwische nahmen ihn mit und er ist ein vortrefflicher ḳuṭb geworden. Welche Macht muß sie gehabt haben, so fügte der Mann, der mir die Geschichte erzählte, hinzu, wenn sie einen Dieb zum ḳuṭb umwandeln konnte!

[1] cf. Ignaz Goldziher, Aus dem mohammedan. Heiligentultus in Ägypten. Globus 71 (1897) S. 239.

[2] Von den verschiedenen Quellen und Bäumen, die mit Welijas zusammen gebracht werden, ist später die Rede. Ebenso von denen der biblischen Geschichte.

[3] cf. Baedeker[7] S. 72.

[4] Zitiert bei 'Abdelgani 220. Andere Vermutungen bei Ibn Baṭuṭa (I 124) und Tobler (Siloahquelle u. Ölberg 126).

[5] Ist der oberste Schech. Oben S. 72 Anm. 2.

Bei Nebi Musa wird ein Gebetsplatz — eine offene ḳubbe mit Miḥrāb — mit ʿāiša zusammengebracht.[1] Ob diese ʿāiša die Frau des Propheten ist, oder eine andere sonst nicht näher bekannte ʿāiša, darüber waren die Ansichten geteilt.

Die einzige welija in Jerusalem, über deren Leben sich etwas Sicheres aussagen läßt, ist die heute als sittna el-chāskije bekannte Ṭonsoḳ el-muẓafferije. Sie war eine sehr wohltätige Dame,[2] hat die große Tekkije gebaut, in der heute das Serail untergebracht ist, und auf ihre Stiftung wird die Speisung der Armen zurückgeführt, die heute noch täglich 2 mal dort stattfindet. Sie starb um 800 H. Ihr Grab liegt der Tekkije gegenüber, in der Mitte einer hübschen ḳubbe; es ist zerfallen und wird heut wohl nur noch selten besucht. Im Pilgerführer ist es nicht genannt. ʿAbdelġani stattete ihr noch einen frommen Besuch ab.

Eine weitere Kategorie von Heiligen sind die großen Männer aus der biblischen Geschichte. Zunächst kommt Abraham, der Freund Gottes (chalil er-raḥmān), in Betracht. Er ist der Begründer der wahren reinen Religion, die Muhammed von den Schlacken befreit und wieder hergestellt hat. Sein Grab in Hebron (el-chalil) ist eins der besuchtesten Heiligtümer für die moslemische Welt, und es gibt wohl keinen Pilger in Jerusalem, der nicht auch dem Chalil einen Besuch abstattet.[3] Sein Heiligtum ist heute noch für Christen unzugänglich. In dem täglichen Leben der Moslime von Jerusalem und Umgebung spielt Ibrahim el-chalil eine sehr bedeutende Rolle: Ibrahim gilt, als der Erbauer der Kaʿba in Mekka, für einen benna (Maurer oder Baumeister), und heute noch wird in Jerusalem und Umgebung von Muhammedanern kein Haus gebaut, kein Haus neu bezogen, ohne daß dem Chalil allāh ein oder viele Hammel geschlachtet werden. Auch bei der Vollendung jedes ʿaḳd (Gewölbe) sind die Opfer, die dabei dargebracht werden, dem Chalil geweiht. Über den Frieden und die Gesundheit der Familie wacht er, und es gibt manchen Hausvater, der ihm regelmäßig im Frühjahr einen womöglich im Hause selbst aufgezogenen Hammel schlachtet als fedu ʿan auladihim (Lösung für seine Kinder), damit seine Familie vor Tod und Unfällen bewahrt bleibe.

Eine fast noch größere Bedeutung hat für das ganze mittlere und südliche Palästina und für weite Strecken des Ostjordanlandes Nebi Musa.

[1] cf. ZDPV 1909 S. 221, wo allerdings „masadschid" sicher nicht richtig ist.

[2] Muġireddin 404, 413 f.

[3] el ʿAbderi sagt, es gibt außer Medina keinen Ort, von welchem mit Sicherheit behauptet werden kann, daß daselbst ein Prophet begraben sei, als nur der Ort des Chalil. cf. Goldziher, ZDPV XXII 1891, p. 117.

Sein 7 Tage dauerndes und am Karfreitag der orientalischen Christen endendes[1] Fest (mosem) ist wohl das populärste unter allen Festen der Muhammedaner Palästinas geworden. Und doch ist es ein verhältnismäßig junges Fest. Daß der Bau bei dem traditionellen Grabe des Mose, das entgegen den biblischen Angaben im Westjordanlande sich befindet,[2] in seinen Grundzügen im Jahre 668 H (1269 n. Chr.) von el-Malik ed-Ẓâher Baibars errichtet ist, und daß die Bauten dann von verschiedenen Gönnern — bis in die neueste Zeit — erweitert sind,[3] ist bekannt. Die Feier selbst scheint etwas früher von Ṣalaḥeddîn nach der Eroberung von Jerusalem (583 H = 1187 D) eingeführt zu sein. Er habe, nach der langen Frankenherrschaft, in der Nähe von Jerusalem einen Mittelpunkt für Muhammedaner schaffen wollen, so sagte man mir. Ob der Ort schon früher ein — vielleicht jüdischer oder christlicher — Wallfahrtsort gewesen ist, ob das Fest an die Stelle eines anderen älteren getreten ist, darüber kann man heute nichts Sicheres sagen.[4]

Sind diese zwei außerhalb Jerusalems, so kommen in Jerusalem selbst in erster Linie David und Salomo in Betracht. Daß Zweifel bestehen hinsichtlich des Platzes, wo David begraben ist, weiß noch Muǧîreddîn, er berichtet 105 f., daß man betreffs des Grabes Davids schwankt zwischen der Ǧismanije-Kirche (der Marienkirche im Kidrontal) und dem Platze auf Zion. Doch sind diese Zweifel praktisch ohne Bedeutung, und „Nebi Da'ûd" auf Zion ist heute eines der wichtigsten muhammedanischen Heiligtümer in Jerusalem geworden. Die anderen mit dem Namen David verknüpften Plätze in Jerusalem — so der Miḥrab Da'ud in der Zitadelle, nach dem einst der heutige Bab el-chahl benannt wurde, und der Miḥrab Da'ud, der an verschiedenen Stellen des Ḥaram gezeigt wurde,[5] haben, seitdem 856 H = 1452 D das Davidsgrab auf Zion in die Hände der Muhammedaner gekommen ist, von Jahr zu Jahr mehr ihre einstige Bedeutung eingebüßt. Dieser Aufschwung, den das Heiligtum von Nebi Da'ud auf Zion genommen hat, ist zum großen Teil dem betriebsamen Sinn der Familie ed-Duǧani

[1] Spoer behauptet ZDPV XXXII 208 irrtümlich, daß das Fest am griech. Karfreitag beginnt.

[2] Die Muhammedaner hegen selbst offen Zweifel an der Echtheit des Grabes. cf. z. B. Muǧîreddîn, p. 92.

[3] Heute gibt es dort etwa 150 Zimmer, die während der Festtage für die Unterkunft der besseren Jerusalemer und ihrer Frauen dienen.

[4] Ich verweise hier auf die jüngst von Truen in PJB 1908 S. 98 ff. und von Spoer in ZDPV XXXII p. 207—221 gegebenen Darstellungen des Festes, und hoffe demnächst an anderer Stelle einige Nachträge dazu zu bringen. Vgl. auch unten S. 107.

[5] cf. Le Strange, Palestine under the Moslems, 167 ff., 213 ff.

zuzuschreiben, die seit vielleicht 300 Jahren dort das Wächteramt ausübt. Die Duǧānis machen dabei natürlich die besten Geschäfte. Als das Grab den Christen genommen wurde, machte man oben die Gebetsrichtung nach der Ka'ba, unten in der Höhle, in der sich das eigentliche Heiligtum befindet, wurde ein Miḥrāb nach dem Felsen in Jerusalem zu angelegt.[1] Zu der Höhle wird heute niemand zugelassen; so hat der nach dem Felsen orientierte Miḥrāb praktisch wohl keine Bedeutung.

Davids Sohn Salomo gilt den Muhammedanern als der Herrscher über Menschen und Dämonen,[2] und spielt als solcher bei allen Geisterbeschwörungen und in vielen Amuletten eine große Rolle. Mit Bezug auf das ihm auf dem Ḥaram geweihte Heiligtum, den sog. Kursi Suleimān, soll er gesagt haben: „O Gott, wer zu ihm kommt als ein Sünder, dem vergib, oder als ein Unglücklicher, dem erleichtere sein Unglück." Muǧīreddīn, der das (p. 111) berichtet, fügt hinzu: „Nicht kommt einer zu dem Platze ohne etwas zu erlangen auf Grund des Gebetes des Suleimān, und er gehört zu den Plätzen, die berühmt sind für Erlangung der Bitte." Das gilt auch heute noch, und es gibt keinen Platz auf dem Ḥaram — und wenige jedenfalls in Jerusalem — der von wirklich Hilfesuchenden, besonders aus Jerusalem und Umgebung, so viel aufgesucht wird wie dieser.

Mit diesen vier „Propheten" können die übrigen nicht konkurrieren. Immerhin ist z. B. Nebi Samwil im Norden von Jerusalem ein — übrigens auch von Christen und Juden — viel besuchtes Heiligtum. Auch das traditionelle Rahelgrab auf dem Wege nach Bethlehem ist ein bekanntes muhammedanisches Heiligtum. Es scheint auch bei gewissen Beduinen besondere Bedeutung zu haben. Man sagte mir, daß die Ta'āmere dort einen Begräbnisplatz haben. Schick sucht das echte Rahelgrab in der Nähe von Bet Surik, beim Schech 'Abd el-'azīz.[3] Doch läßt sich hier an Ort und Stelle keine Spur von Überlieferung in der Erinnerung der Leute nachweisen.

Besondere Schwierigkeiten macht es den Muhammedanern, die verschiedenen 'ezar oder 'azar auseinanderzuhalten. 'Abdelġani hat auf der Rückkehr von Nebi Musa in dem Orte el-'ezarije das Grab des Propheten Gottes 'ezar besucht — das muhammedanische Heiligtum liegt unterhalb des traditionellen Lazarusgrabes, und ist von 'Abdelġani sicher gemeint, trotzdem er von fünf Stufen spricht, die da hinunter führen, während es heute mindestens dreimal soviel sind — ohne sich

[1] Muǧīreddīn 681. Über die Familie ed-duǧani s. oben S. 74 f.

[2] ḥakim el-insan wa-l-ǧann.

[3] In der Fischer Gutheschen Karte ist es eingezeichnet.

darüber klar zu sein, wer dieser ʿEzar ist. Er zitiert Muǧireddin, der von sidna ʿAzar spricht, der vielleicht identisch sei mit el-ʿezar, dem Sohn des Aaron, allerdings sei dessen Grab in Awerta bei Nablus; andere sagen, ʿazar sei der, den Jesus, der Sohn der Maria, auferweckt habe. (ʿAbdelġani 266, Muǧireddin 423.)

Esra (el-ʿozer) wird an verschiedenen Stellen lokalisiert. Zu Muǧireddins Zeiten gab es in der Aḳṣa-Moschee einen Maḳam ʿOzer; der wird in dem muh. Pilgerführer nicht erwähnt. — Ebenso wird in der Edhemije ein Maḳam des Nebi ʿOzer gezeigt.[1] Aber das Hauptheiligtum des ʿOzer ist in el-Ḫerje (abu Goš). Hier ist das Heiligtum an der Quelle — mit offenem und geschlossenem Gebetsraum, der Meḍâfe des Ortes ꝛc. — ihm geweiht. el-ʿOzer, so berichtete man mir, kam mit einem Esel und einem Korb mit Feigen bei der Moschee vorbei. Er trat in die Moschee hinein und schlief hier ein. 200 Jahre schlief er, dann erwachte er. Der Esel, den er an einen Stein in der Mitte des Moscheehofes gebunden hatte, war schon zu einem Haufen Knochen geworden, aber er wurde auf sein Gebet wieder lebendig; die Feigen fand er unversehrt vor. Er nahm sie, bestieg den Esel und ritt fort, wohin weiß niemand.

Von den Gestalten der evangelischen Geschichte haben Zakarja und Jaḥja (Johannes der Täufer), Jesus und Maria und die Jünger ihre Maḳām auf dem Ḥaram, die ersten beiden in der Aḳṣa-Moschee, die andern unten, vor den sog. Ställen Salomos. Wichtiger als diese, (abgesehen vielleicht von dem Miḥrab Zakarja, von dem es heißt, daß dort gesprochene Gebete in besonderem Maße Erhörung finden[2], sind als Wallfahrtsplätze auch für Muhammedaner die Marienkirche im Kidrontal (el-ǧismānije), die Himmelfahrtskapelle auf dem Ölberg (maṣʿad ʿĪsa), die Geburtskirche in Bethlehem. Die Grabeskirche erfreut sich dagegen sehr geringer Achtung bei den Muhammedanern, schon der bei den Muhammedanern beliebte Name der Kirche (ḳomame = Dunghaufen statt ḳijāme = Auferstehungskirche) weist darauf hin.

Unzählige Plätze gibt es in Palästina (und Syrien), die dem Chadr geweiht sind. Über sein Wesen sind wir gerade in letzter Zeit in mannigfacher Beziehung aufgeklärt worden.[3] Sicher sind hier altbabylonische, jüdische, christliche, hellenistische und andere Elemente zusammengeflossen und gewiß gehört er zu den merkwürdigsten Gestalten der Religions

[1] cf. oben S. 76. [2] Nach Lk. 1,9 ff.

[3] cf. bes. Vollers: „Chidher", im Archiv für Religionswissenschaft XII. 1909 p. 234—284, und Friedländer: Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende, ebenda XIII. 1910 S. 161—246, bes. 231 ff.

geschichte. Bekanntlich wird er mit dem Propheten Elia einerseits, mit dem christlichen Ritter Georg andererseits teils identifiziert, teils nahe zusammengestellt. In Jerusalem sind 2 bezw. 3 Stellen auf dem Ḥaram ihm geweiht, ein Miḥrāb in der Höhle unter dem Felsen und eine ḳubbe mit darunterliegender Höhle an der Nordwestecke der Ḥarams-Plattform und die schwarze Platte am Nordeingang in den Felsendom. Die drei Georgskirchen im Innern der Stadt — auf dem Plan von Jerusalem im Baedeker mit 10, 11, 23 bezeichnet — kommen für Muhammedaner nicht in Betracht.[1] Dagegen wird die außerhalb des Jaffatores auf der Anhöhe gelegene,[2] der Familie Nahle gehörige griechische Chaḍr-Kirche[3] häufig von Moslems besucht. Es gibt dort einen besonderen Platz für Moslems, in dem älteren Teil der Kirche; sogar ein Chaḍr-Bildnis befindet sich da, an der Wand links vom Eintretenden, daneben steht eine Bank, über ihr ist die Kette befestigt, an die Geisteskranke angeschlossen werden. Der letzte Irre sei 1908 dort gewesen und nach 20tägigem Aufenthalt dort geheilt worden. Mehr dem Gebrauch der Christen geweiht ist der neuere Teil der Kirche: hier ist die Ikonostase (rechts vom Eintretenden) und auch an ihr ein Chaḍr-Bildnis. Das Fest des Chaḍr wird am 25. Nisan in Jerusalem gefeiert.[4] Betreffs der Entstehung[5] dieses Heiligtums berichtete man mir, eine Kuh habe an jener Stelle geweidet, plötzlich sei sie verschwunden, niemand wußte wohin. Nach einem Jahre fand man sie dort in einer früher unbekannten Höhle; sie war da hineingefallen und hatte auf wunderbare Weise alles dort gefunden, was sie zum Leben brauchte. Man habe das auf Chaḍr zurückgeführt und ihm hier eine Kapelle erbaut. Die Kuh habe man sorgfältig gepflegt und nach ihrem Tode feierlich in Bethlehem beerdigt. Die Kapelle habe früher reichlichen Zuspruch gehabt. Besonders durch die russischen Pilger sei ihr viel Geld und wertvolle Weihgeschenke zugekommen. Seit einigen Jahren haben die Russen den Besuch der Kapelle eingestellt und seitdem sind auch die Einnahmen sehr zurückgegangen.

Wichtiger ist die dem Chaḍr geweihte Kirche in der Nähe der sog. Salomonischen Teiche, eine alte griechische Kirche in einem rein moslemischen Dorfe.[6] Ich habe bei zwei Besuchen immer nur eine alte

[1] cf. Lydia Einsler in ZDPV XVII 53 f.

[2] Daher el-chaḍr izzbeli (el-gubeli) der Hügelchaḍr, genannt.

[3] cf. Lydia Einsler a. a. O. 52 f.

[4] So hörte ich. L. Einsler behauptet, daß das Chaḍr Fest in Jerusalem unbekannt sei. A. a. O. 73.

[5] Eine andere Entstehungsgeschichte bei Lydia Einsler. A. a. O. 52 f.

[6] cf. die Beschreibung von L. Einsler a. a. O. 50—52.

Frau an einer Kette angeschlossen gefunden. Man berichtete mir aber, daß zumeist mehr Kranke dort seien. Die Nichte des Vorstehers war, ohne daß sie an der Kette angeschlossen war, durch den bloßen Aufenthalt dort gesund geworden. Aber auch abgesehen von der Fähigkeit der Heilung Irrenkranker steht dieser Chadr in sehr hohem Ansehen bei der moslemischen Bevölkerung von Jerusalem und Umgegend und Dankesfeste für eine erfüllte Bitte, wie Baldensperger in den Quarterly Statements PEF 1893 S. 298 f. eins beschreibt, sind nichts Seltenes.

Der Beiname Abu-l'Abbas, den Chadr führt, ist in Jerusalem allgemein bekannt. „Gott sei mit dir, und Chadr abu-l'Abbas, sie mögen dich beschützen vor den Augen der Leute", so heißt es in einem von Bauer mitgeteilten Hochzeitsliede.[1] Die Benennung „Belia ibn Malikan" aus dem von Vollers a. a. O. 254 erwähnten Stammbaum ist in Jerusalem unbekannt. Aber am Karmel und z. B. in Akko ist sie bekannt. In der dem Chadr geweihten Höhle am Karmel, unterhalb des Karmelklosters[2] fand ich auf einem Istar, d. h. einem dem Chadr geweihten prächtigen roten Tuche, das in der Nähe der Kibla aufgehängt war, die Inschrift: „er el-chadr wird mit diesem Namen genannt, weil er nur an einem grünen Platze zu sitzen pflegte, und sein Name ist Belia ibn Malikan. Ihm und allen Propheten Heil!"[3]

Gewiß sind die Heiligtümer des Chadr über ganz Palästina zerstreut, gewiß genießt er eine hohe Achtung bei Muhammedanern, Juden und Christen. Und doch, wenn Vollers, durch die Lektüre des Buches von Curtiß dazu gedrängt, schreibt: „Während dem Chidher in Ägypten, Nordafrika, Indien und anderen Ländern einzelne Stellen geweiht sind, gehört ihm, ohne Übertreibung gesprochen, ganz Palästina und Syrien zu eigen", so stimmt das für Jerusalem und Umgebung nicht. Aber auch für das sonstige Palästina — und ich habe es im Ost wie im Westjordanland an den verschiedensten Stellen nachgeprüft — ist es in dem Umfange durchaus nicht richtig. Curtiß hat mit Vorliebe nach el-Chadr gefragt, die vielen anderen Heiligtümer blieben daneben oft unberücksichtigt, und Vollers hat sich durch seine einseitige Darstellung irreführen lassen.

Gehen die bisher behandelten Heiligtümer immer in irgendeiner Weise auf Menschen zurück, so gibt es in Palästina — und auch in der Nähe von Jerusalem — eine Anzahl von Heiligtümern, bei denen wir es

[1] Das Palästinisch-Arabische, Leipzig 1910 p. 214 f. Die von Bauer dort vorgeschlagene Übersetzung von abu-l-'Abbas mit „der Ernste" ist natürlich verkehrt.

[2] cf. Graf Mülinen in ZDPV XXX p. 188.

[3] Die Erklärung der grünen Farbe bei Friedländer a. a. O. S. 231 f.

offenbar mit einem Rest von Naturverehrung zu tun haben. Es gibt heilige Steine, Quellen und Bäume.

Das bekannteste Beispiel eines heiligen Steines bietet für Jerusalem der heilige Fels auf dem Haram. Eine uralte Stätte der Gottesanbetung war er für die Moslems seit den ältesten Zeiten geweiht durch die angebliche nächtliche Reise des Propheten dorthin.[1] Er soll dort mit Abraham, Mose und Jesus eine Zusammenkunft gehabt haben. In der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Medina, als er noch seine Hoffnung auf die Juden setzte, hatte Muḥammed den Felsen als Richtung für das Gebet bestimmt, und wenn auch bald danach die Kaʿba in Mekka an seine Stelle trat, so erhielt der Fels durch die später dazugekommene Legende von der Himmelfahrt des Propheten neuen Ruhm. Von dem Chalifen ʿOmar offiziell dem islamischen Kultus geweiht, wurde der Fels von dem Omajjadenchalifen ʿAbd el-melik aus politischen Gründen zum Ziele für die jährlichen Pilgerzüge bestimmt. ʿAbd el-melik erbaute 69–72 H = 689–91 D den prächtigen Dom darüber, und scheint eine richtige Verehrung des Felsens angeordnet zu haben. Jeden Montag und Donnerstag wurde der Fels mit kostbaren Wohlgerüchen besprengt und die ganze ḳubbe mit wertvollstem Räucherwerk durchräuchert. Dann wurden Läufer ausgeschickt, die zum Besuch des Felsens einladen mußten: „Auf! der Felsen ist jetzt geöffnet, wer auf ihm sein Gebet verrichten will, der komme". So strömten die Menschen herbei. Die meisten beteten auf dem Felsen 2 Rekʿas (Gebete), manche 4, und der Wohlgeruch, den der Felsen ausströmte, war so stark, daß man es jedem, der dort gewesen, anmerken konnte. Danach wurde der Fels mit Wasser abgewaschen, mit grüner Myrthe eingeölt und mit Tüchern abgetrocknet und geschlossen.[2]

Diese verschiedenen Gebräuche, die Besprengung des Felsens, der Weihrauch, das Gebet auf ihm, die Waschung und Salbung danach sind deutlich Spuren einer Verehrung des Felsens. Es ist begreiflich, daß das dem offiziellen Islam anstößig erschien. So ist denn das alles längst geschwunden. Nur einmal im Jahre wird der Felsen zum Zwecke der Reinigung von einem der Diener des Haram betreten, sonst ist er unzugänglich. Selbst der siebenmalige Umgang (ṭawaf) um den Felsen wird nicht gern gesehen. An die Stelle der Verehrung des Felsens ist

[1] cf. Die Anspielung hierauf in Sure 17, 1.

[2] Die älteste bekannte Quelle, die uns den Bericht darüber aufbewahrt hat, ist der von Gemaleddin Abu Maḥmud Aḥmed al-Maḳdisi im Jahre 752 H = 1351 D verfaßte Mutir al-ġaram ila zijaret al-ḳuds waš-šam. cf. Le Strange in JRAS XIX 1887 p. 250 f. Der Text findet sich bei Le Strange p. 301 f., die Übers. p. 282 f., bei Muǧireddin p. 242 f.

der Besuch von Plätzen getreten, die der Erinnerung heiliger Personen geweiht sind. Der muhammedanische Pilgerführer zählt mehr als 50 Plätze auf dem Haram auf, die ein eifriger Pilger zu besuchen hat. Er gibt für jeden dieser Plätze die Zahl der Rek'as an, die dort gebetet werden sollen, zählt die Koransuren auf, die zu rezitieren sind und schreibt für jeden Platz noch ein besonderes Gebet vor. Von diesen Besuchsstätten auf dem Haram — auf mehrere von ihnen ist ja bereits oben Bezug genommen - gelten etwa 19 im eigentlichen dem Felsen: 1. das Nordtor des Felsendoms, genannt Paradiesestor, 2. davor die „schwarze Platte" eine Frau will dort den Chadr beten gesehen haben,[1] 3. die Fußspur des Propheten: das Stück des Felsens, das diese enthalten soll, ist ausgesägt worden und wird an der Seite des Felsens gezeigt, 4. darüber befindet sich der silberne Kasten mit den 3 Bart haaren des Propheten, die werden am 27. Ramadan dem Volke gezeigt, 5. zwei kleine Mihrabs mit weißen Marmorsäulen geschmückt, sehr alte und wunderbare Arbeit: darüber habe sich früher ein Stück eines runden Steines befunden, der auf Hamza, den Oheim des Propheten, zurück geführt wurde, 6. die Spuren der Finger der Engel, die den Fels ergriffen, als er mit dem Propheten bei der Himmelfahrt mitgehen wollte; heute der Ort der Finger Gabriels genannt, 7. nördlich vom Felsen ein daran anstoßender Mihrab, an dem der Prophet mit den andern Propheten während der nächtlichen Reise gebetet haben soll, 8. östlich vom Felsen ein Mihrab, daneben eine Fußspur am Rande des Felsens, beides zurück geführt auf Idris (Henoch). Daneben 12 Fußspuren des Propheten: er sei bei der Himmelfahrt auf dem Felsen gegangen und seine Füße seien in ihn eingesunken, 9. beim Abstieg unter den Felsen die sog. Zunge des Felsens: der Prophet habe zu dem Felsen den üblichen Gruß gesagt (es-salām 'alek ja rachret allah)[2] und auf Befehl Gottes habe der Felsen diesen Gruß zurückgegeben (lebbek wa'alek es-salam ja rasul allah),[3] 10. vom Eintretenden rechts der Mihrab Salomos, 11. daneben der Gebetplatz des Propheten: sein Kopf soll hier oben den Felsen ein gedrückt haben, 12. der Mihrab des Chadr, 13. der Thron Gabriels, 14. der Mihrab des Abraham, der das Haus Gottes auf dem Haram in Mekka erbaut habe, 15. der Mihrab Davids, der hier seine Sünde bereut habe, 16. das offene Loch, von dem aus die Himmelfahrt statt gefunden habe (das hier ausgeschnittene Stück oben Nr. 3), 17. darunter ein durch eine Marmorplatte verschlossener Brunnen, der Geisterbrunnen;

[1] cf. oben S. 88.

[2] Friede mit dir, du Fels Gottes.

[3] Zu deinen Diensten, und mit dir Frieden, du Prophet Gottes.

die hier gesprochenen Koransuren und Gebete kommen den Verstorbenen der Moslems zugute, 18. außerhalb der Höhle, neben dem Südtor des Felsendoms, ist der Miḥrāb des Imām abu Ḥanīfa, eines der orthodoxen Schul-Häupter, daneben das Bild eines Granatenbaumes von der Arbeit Davids (!), der das Eisen knetete, wie unsereins den Teig, 19. bei dem Osttore des Felsendoms die Chelwe (Gebetplatz) des ʿAli. So hat man den heiligen Felsen mit einer Fülle von Legenden und Traditionen umsponnen und dadurch die ursprünglich dem Felsen dargebrachte Anbetung in Bahnen gebracht, die dem offiziellen Islam erträglich waren.

Ein anderes Beispiel eines heiligen Steines bietet wohl der ḥaǧar debken;[1] man erzählt von ihm, der Stammvater der Duwāʿere sei auf diesem Steine von Mekka dorthin geritten; jetzt gilt der Stein als Maḳām. Die Duwāʿere pflegen ihre kleinen Kinder zu dem Stein zu bringen. Der Schech überträgt den von dem Ahnen herrührenden Segen (die Baraka) auf das Kind, in dem er ihm in den Mund speit, und gibt ihm dann den Namen. Auch den Taʿāmire gilt der Stein als heilig. Ihr Schech hört jedesmal, wenn einer von dem Stamme stirbt, dort unten eine Art Derwischmusik. Daher weiß er vom Todesfall. Dann ruft er die Angehörigen des Stammes zusammen und wirft von dem Steine aus einen Miḥǧan[2] in die Luft. Wo der Stock hinfällt, da wird das Grab gemacht. Nach der Beerdigung wird dort von den Verwandten des Verstorbenen (nicht von seiner Familie) das Totenmahl bereitet.

Ein eigenartiger Stein befindet sich bei dem Heiligtum Mār Jaʿḳūb in Ǧebaʿ gegenüber dem Eingang in die darunter befindliche Höhle. Auf einem nach oben zu konisch zugespitzten Säulenrest ist ein kopfähnliches Stück Marmor aufgesetzt, in dem deutlich ein Gesicht zu erkennen ist. Durch verhältnismäßig tiefe runde Löcher sind die Stirn, die beiden Augen und der Mund angedeutet, während eine von oben nach unten verlaufende Vertiefung die Nase bezeichnet. Man pflegt auf diesen Stein beim Schwören die Hand zu legen. Ob dieser Stein etwa früher eine größere Bedeutung hatte, ist nicht zu sagen.

Ein Säulenstumpf spielt bei dem riǧǧal el-ʿamud (die Säulenmänner) genannten Heiligtum auf dem Friedhof es-Sahera (dem sogen. Golgatha Gordons) in Jerusalem eine Rolle. In einer geringen Vertiefung steht in der Mitte ein Säulenstumpf, man pflegt ihn 7 mal zu

[1] Auf der engl. Karte etwa 4 engl. Meilen südlich von Mar Saba; ich habe ihn selbst nicht gesehen.

[2] Ein aus seferǧel (Quitte) geschnittener Stock mit einer schräg zu ihm laufenden Naturrute.

umgehen, auch sollen Steinchen von dort, unter den Kopf gelegt, gegen Kopfschmerzen u. a. helfen. Dies Heiligtum soll bewirken, daß die Leichen auf dem Friedhofe nicht verwesen. Am Donnerstag ist ḥaḍra (Besuchstag). Gräber sind dabei nicht zu sehen. Denkbar wäre es ja, daß es sich hier um einen heiligen Stein handelte, dessen Verehrung später dadurch ermöglicht wurde, daß man ihn als Begräbnisort von — übrigens unbekannten — Männern deutete. Allerdings finden sich solche Säulenstümpfe auch sonst bei Heiligtümern, wo sie als eigentlich heilig nicht gelten können, so in dem „Mar Elias“ genannten Heiligtum im ʿAğlun hier pflegt man auf der Säule die Opfertiere zu schlachten.[1] Dieselbe Bedeutung hat wohl der Säulenstumpf im Vorhof zu dem „Schech el arbaʿin“ genannten Heiligtum, auf der südlich von Wadi el-ʿarrub bei Chirbet Kufin gelegenen Anhöhe, dicht neben der Straße nach Hebron. Dagegen fand ich die zwei etwa 20—25 m von dem Maḳam el-Imam ʿAli (auf dem Wege von Jericho nach ʿAin ed-duḳ) entfernten Säulenstümpfe[2] vollbelegt mit kleinen Steinen, die offenbar von den Pilgern herstammten, und wohl dem Imam ʿAli galten.

Daß in einem Lande wie Palästina, wo das Wasser so selten ist, gewisse Quellen als heilig gelten, ist wohl erklärlich. Freilich nicht jede Quelle gilt als heilig, und besonders sind die Gebetsplätze, die sich so häufig bei den Quellen finden, noch kein Zeichen für Heiligkeit der Quelle; das erklärt sich vielmehr daraus, daß die Quelle das sonst vielleicht schwer zu beschaffende Wasser liefert für die vor dem Gebet vorgeschriebene Waschung. Es scheint mir, daß eine Quelle, die als heilig angesehen wird, im allgemeinen zwei Bedingungen entspricht: einmal pflegt sie etwas Geheimnisvolles an sich zu haben: das Wasser kommt aus einer verborgenen dunklen Tiefe, und das Naturkind hat dabei deutlich das Gefühl des Unheimlichen. Aber auch nicht jede solche Quelle gilt als heilig. Sonst müßte z. B. die ʿAin es-ṣef (Sommerquelle) bei dem Dorfe el-Weleğe in besonderem Maße dafür gelten. Ein verhältnismäßig hoher und breiter und ziemlich tiefer Tunnel führt hier in den Fels hinein und biegt nach vielleicht 20 m nach links ab. Das Wasser tropft von oben in diesen Tunnel hinein, sodaß es unten vielleicht einen Fuß hoch steht. Oben ist der Tunnel prächtig mit frischem Grün bewachsen. Kein Sonnenstrahl fällt hinein. Unheimlich ist den Bewohnern von el-Weleğe auch dieser Ort. Frauen würden es nie wagen, allein zu dieser Quelle zu gehen, und des Nachts würde auch kein Mann sich hier aufhalten wollen. Die Quelle wird von einem Ginn bewohnt und dieser

[1] Nach einer Auskunft von Herrn Prof. Dalman.

[2] Je 70 cm Durchmesser, einer 1,10 m hoch über der Erde, der andere niedriger.

Ǧinn hat die Gestalt eines Esels. Er ist ein Raṣad, d. h. er hütet einen in der Quelle verborgenen Schatz. Diesen Schatz könnte man nur heben, wenn es gelänge, diesen Raṣad zu bannen. Er sitzt ganz hinten in der Quelle, nur zuweilen kommt er hervor. Wenn diese Quelle trotzdem nicht als heilig gilt, so liegt der Grund m. E. darin, daß die Quelle für die Wasserversorgung von el-Weleǧe keine Bedeutung hat. Es gibt in el-Weleǧe gute Quellen in der Nähe, so wird niemand aus ʿAin eṣ-ṣēf sich Wasser holen. Daß eine Quelle von Bedeutung für die Wasserversorgung der Umgegend ist, ist die zweite Bedingung dafür, daß sie als heilig angesehen wird. Die mir bekannt gewordenen heiligen Quellen in der Nähe von Jerusalem entsprechen jedenfalls diesen Bedingungen.

Als heilig gelten drei Quellen von Jerusalem: Die sog. Stufenquelle,[1] die Siloaquelle (beide ja eigentlich identisch) und der Hiobsbrunnen. Bei anhaltender Dürre pflegen die Bewohner von Silwān eine alte Frau auf einen Esel zu setzen, sie hat einen Hahn in der Hand, den sie schlagen muß, sodaß er kräht. Dann begibt sie sich, geleitet von den Dorfbewohnern, zur Stufenquelle, dann nach der Siloaquelle und endlich zum Hiobsbrunnen, und unter den Liedern, die dabei unter Händeklatschen gesungen werden, befinden sich folgende dort sehr bekannte Verse:

ja sitti ja Bedrīje, tisḳi-z-zarʿa el-berrīje
ja sitti ja ʿAin Silwān, tisḳi-z-zarʿa el-ʿaṭšān
ja sīdi ja Nebi Ajjūb ǧellim minna er-rasūl.

O meine Herrin Bedrije, tränke die auf freiem Felde[2] wachsende Saat,
O meine Herrin, du Quelle Silwān, tränke die dürstende Saat,
O mein Herr, du Prophet Hiob, sprich unseretwegen zum Gesandten!

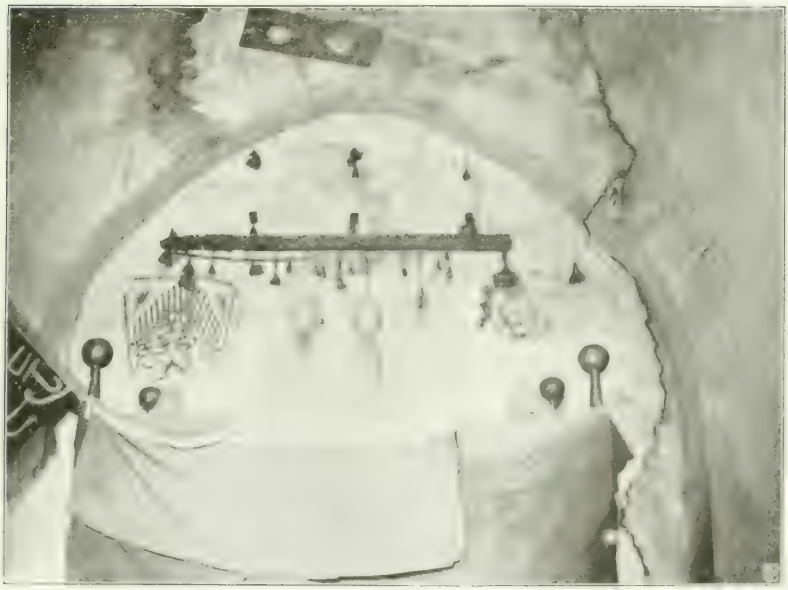
Wie es kommt, daß die in Serafāt verehrte „sitt el-Bedrije" auch mit der sog. Stufenquelle zusammengebracht wird, darüber ist man sich in Silwan nicht klar. Die Quelle heißt bei Christen „Marienquelle", so hat man wohl eine spezifische muhammedanische Heilige an die Stelle der christlichen setzen wollen.[3] Unten im Tunnel befindet sich eine kleine Nische (ṭaḳa), die wird am Sonntag und Donnerstag Abend durch kleine Lämpchen erleuchtet. Oben vor der Quelle war bis vor Kurzem ein

[1] Diese heißt bei den moslem. Bewohnern von Silwan und Umgebung stets ʿain Sitt el-Bedrije, gilt also als der bekannten Heiligen geweiht, von der oben die Rede war.

[2] berrije auch Wüste und zur Wüste gehörig. Gemeint ist die Saat, die auf Feldern wächst, die nicht bewässert werden können.

[3] Genau wie bei der Rabʿa el ʿadawije, cf. oben S. 83.

11. Schēch ʿabeijān, ein Beduinenheiligtum.



12. el-muntar bei Gaza, als Beispiel für ein Grabinneres.

Aufnahme von P. Kahle.

13. Sitt ḥasne bei es-sifle.

Aufnahme von P. Kahle.

14. Sitt mizrâb bei er-râs.

alter Gebetplatz mit Mihrab, er diente zuletzt ausschließlich für die Totengebete beim Begräbnis von Silwanern. Neuerdings hat man eine kleine Moschee hier gebaut, die zugleich als kuttab (Elementarschule) für die Kinder aus Silwan dienen soll. Das Wasser der Quelle, das ja identisch mit dem der Siloaquelle ist, wird als unter dem edlen Felsen oder aus dem Paradiese herrührend in verschiedenen auf den Propheten zurückgeführten Hadithen gepriesen und mit dem Wasser des Zemzembrunnen in Mekka verglichen.[1] Es gilt als besonders heilkräftig und man pflegt in beiden Quellen zu baden und von dem Wasser zu trinken. Für den Hausgebrauch ziehen die Silwaner das Wasser aus den Zisternen des Haram vor — nur daß der Weg dorthin weit und beschwerlich ist.

Es ist auffallend, daß die Siloaquelle in dem oben angeführten Liede direkt als sitt angeredet wird. Man kann immerhin daraus auf die Anschauung des Volkes schließen. Die Moschee, die neben der Quelle steht, ist erst neueren Datums und erst nach Bliß' Ausgrabungen (1894—7)[2] erbaut, um zu verhüten, daß die Christen dorthin eine Kirche setzten. — Nach ʿAbdelġani gab es früher eine Moschee über der Quelle. Er sagt: „Wir fanden die Quelle, man steigt zu ihr hinab auf 20 Stufen, gebaut aus behauenen Steinen, und auf der festen Wölbung erhebt sich die Südmauer der Moschee und über jener Quelle ist eine schöne Moschee mit hohem Mihrab."[3]

Der Hiobsbrunnen ist für die Silwaner nicht nur das Ziel für die Regenprozessionen, sondern auch jeder Hochzeitsumzug (zeffet el-ʿarus) und jeder Beschneidungsumzug (zeffet et-ṭuhur) geht dorthin. Bei dem letzteren pflegt der Vater oder ein naher Verwandter die Knaben, die am nächsten Tage beschnitten werden sollen, über die im Osten des Brunnens gelegene Öffnung zu halten und für sie die Fâtiḥa zu beten. In der Öffnung sind an den Seiten Nischen (ṭaḳa) für Lämpchen. Auch pflegt man hierbei die Gelübde (Nidr)Opfer zu bringen, und wenn das Wasser hoch steigt, veranstaltet man hier ein großes Freudenfest.[4]

Von heiligen Quellen aus der Umgegend von Jerusalem erwähne ich noch drei:

1. Die ʿAin Sitt Ḥasne, die Quelle von es-Sifle, ist von einer prächtigen Baumgruppe überschattet.[5] Sie selbst befindet sich ganz unten, es ist ein tief gelegenes Felsenloch, in das das Wasser von oben hinab-

[1] Muǧireddin 407 (Sauvaire 186).

[2] Bliß, Excavations at Jerusalem 1894—97, London 1898.

[3] A. a. O. 208.

[4] cf. Baedeker, Palästina[7] S. 77.

[5] Abbildung 13.

tropft. Man steigt zu ihr etwa einen Meter hinab. Frauen, die nicht kultisch rein sind,[1] dürfen sich ihr nicht nähern und müssen von andern ihr Wassergefäß füllen lassen. Sonst würde die Quelle versiegen oder die Frau Unglück haben. Daß man in dieser Quelle nicht baden noch Wäsche waschen darf, ist ganz erklärlich: die Quelle würde, da das Wasser nicht abfließt, verunreinigt werden. Doch sind vor der Quelle ausgehöhlte Steine, in denen die Frauen ihre Wäsche waschen können. Im Anfang des Tunnels sind kleine Nischen für die Lämpchen. Die Sitt Hasne, die in der Quelle wohnt,[2] erscheint frommen Menschen gelegentlich und zwar als städtisch gekleidete Frau, nur mit grüner Umhüllung (grün ist die Farbe der Welis). Man bringt ihr Gelübdeopfer dar, doch werden die meist in dem nahegelegenen Dorfe selbst zubereitet und verteilt. Ein Gebetplatz findet sich bei der Quelle nicht.

2. Die ʿAin Sitt Mizrāb, die Quelle von er-Rās, ist, wie ihr Name sagt, ein kleiner Wasserfall („Quelle Herrin Wasserfall"). Aus einem etwa 2 m über dem Wege gelegenen tiefen Loche fließt das Wasser auf einen etwa 1 m darunter liegenden ebenen Felsen. In ihm sind mehrere Vertiefungen; darin pflegen die Frauen von er-Ras ihre Wäsche zu waschen.[2] Auch bei dieser Quelle gilt es, daß nur kultisch reine Frauen dort sitzen oder von der Quelle Wasser holen dürfen. Über der Quelle wachsen allerlei Sträucher. Die daran angehängten Fetzen gelten den Heiligen. Gegenüber, auf der anderen Seite des Weges, wächst ein ihr geweihter Limonenbaum. Unter ihm wird am Donnerstag und Sonntag abend ein hölzerner Mihrāb aufgestellt. Die Bewohner von er-Rās beten dann hier das Abendgebet und veranstalten einen ḏikr zu Ehren der Heiligen. Auch die Sitt Mizrab erscheint gelegentlich frommen Moslems, und zwar in Gestalt eines Schafes (charuf).

3. Die ʿAin el-ibridi ist die Hauptquelle von eǧ-Ǧib. Zu ihr steigt man auf einer ganzen Anzahl von Stufen hinunter, früher führte noch ein anderer, jetzt verschütteter, Eingang zu ihr hinab. Der Weli, der dieser Quelle den Namen gegeben hat, gilt als Raṣad.[4] Man hat ihm oben eine kleine Ḳubbe, mit niedrigem Eingang, gebaut. Darin befindet sich ein Mihrab und einige Nischen zur Aufnahme von Lichtern. In diesem Gebäude und auch auf seinem Dache verrichtet man sein Gebet, auch werden hier gelegentlich am Abend in der Ḳubbe Ḏikrs abgehalten. Die Quelle wird auch von Frauen besucht, die kultisch nicht rein sind.

[1] cf. Hartmann, der Islam 1909 p. 86 f.

[2] Die Quelle ist mesḥune „bewohnt".

[3] Abbildung 14.

[4] cf. oben S. 91.

Es ist wahrscheinlich, daß die Quellen in Jerusalem schon in sehr alten Zeiten als heilig gegolten haben,[1] und bei den andern mag es ähnlich sein. Sollte ihre Verehrung im Islam möglich sein, so mußten sie — ähnlich wie es bei dem heiligen Fels geschah — irgend wie mit idealen Personen zusammengebracht werden, von denen man dann sagt, daß sie gleichsam die Quelle bewohnen. Wie künstlich das ist, zeigt schon ein Name wie Sitt Mizrab, und die ʿAin Silwān wird in dem oben abgedruckten Liede direkt wie eine Heilige angerufen.

Ich konnte bei der bisherigen Darstellung wiederholt auf Bäume hinweisen, die sich bei Heiligtümern befinden und den Heiligen geweiht sind; bisweilen sieht man da schöne Baumgruppen, oft einen einzelnen, prächtig entwickelten Baum. Es gibt aber auch Bäume, die an sich als heilig gelten und bei denen ein etwaiges Heiligtum daneben offenbar sekundär ist.

Nicht eigentlich „heilige Bäume" sind in Jerusalem die beiden Ölbäume, die dem Propheten geweiht sind, und den Namen „zētūnet en-nebi" tragen. Der eine steht auf dem Ḥaram, dicht neben dem Kas, dem großen marmornen Becken vor der Aḳṣa-Moschee. Bei dem großen Volksfest auf dem Ḥaram, mit dem der Mōsem von Nebi Musa seinen Abschluß findet,[2] werden während des Gebetes, das im besondern dem Leben und Sieg des Sultans als Beherrschers der Gläubigen gilt, die Fahne des Propheten, die von Nebi Daʿūd und die vom edlen Felsen bei dieser zētūnet en-nebi aufgestellt.[3] Die andere zētūnet en-nebi steht außerhalb der Mauer, in der Nähe der Maḳbara es-Sahera (Gordons Golgata); man behauptet, daß man am Donnerstag abend (lelet el-gumʿa) gelegentlich von dem Baum her ein wunderbares Licht leuchten sehn könne. Daher darf von dem Baume nichts abgebrochen werden, und die wenigen Oliven, die er trägt, bleiben hängen, bis sie von selbst abfallen.

Ein wunderbares Licht soll auch am Donnerstag und Sonntag Abend gelegentlich die sog. tūte meseūne ausstrahlen, ein sehr alter Maulbeerbaum in der Nähe von ʿAin Silwān. Zugleich hört man dann als von unter dem Baume herkommend, eine laute Musik, von Pauken und Becken, also gleich der üblichen Derwischmusik. Man sagt, daß 10 Heilige (aulija) dort unten hausen. Es ist gefährlich, dort in der Nacht zu weilen, und verschiedene silwaner Fellachen versicherten mir, daß sie es um keinen Preis tun würden. Der Baum hat gewisse Heilkräfte, und ich sah einmal, wie man einen kranken Esel an einem hohen Aste

[1] cf. Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch von Stube p. 133.

[2] Also am griechischen Karfreitag.

[3] cf. den Pilgerführer p. 21 f.

so befestigte, daß man seinen Kopf so weit als möglich nach oben zog — freilich habe ich diese Prozedur auch bei gewöhnlichen Bäumen gesehen. Immerhin, eine eigentliche Verehrung des Baumes findet nicht statt.

Schon eher gehören hierher die beiden prachtvollen Eichen (ballūṭ), die der schon so oft erwähnten Sitt el-Bedrije in Šerafāt geweiht sind. Eine steht in der Nähe von el-Mālḥa,[1] — östlich davon —, die andere etwas südlich von er-Rām. Sie sind beliebte Ausflugsorte an Sommertagen; bei der Eiche von er-Rām steckt man auch Lämpchen (srāǧ) an und verbrennt Weihrauch. Einem Bauer, der von dieser Eiche einen Ast abgebrochen hatte, erschien die Sitt in der Nacht im Traume und sagte zu ihm: wenn du mir meine Äste nimmst, so nehme ich dir deine Kinder. Der erschreckte Bauer beeilte sich durch allerhand Gaben die erzürnte Heilige zu besänftigen.

Recht eigentlich muß als heiliger Baum angesprochen werden die sog. charrūbet el-ʿašara, ein Baum hinter dem Besitztum von Gray Hill auf dem Ölberge, auf dem Wege, der nach dem Dorfe el ʿIsawīje führt. Ich habe oben darauf hingewiesen, wie dieser Name früher an einem ganz anderen Baume haftete;[2] man kann hier einmal urkundlich feststellen, wie der Name eines Heiligtums wandert — es liegt hier also ähnlich wie bei der Abrahamseiche, die man heute im Garten des Russenhospizes in Hebron zeigt. Sie wurde früher an anderer Stelle gesucht.[3]

Neben der charrūbet el-ʿašara hat man, wohl erst in jüngster Zeit, eine kleine steinerne ḳubbe errichtet mit einer etwa 1 m hohen Öffnung. Der Bau ist sehr roh ausgeführt, und nicht einmal die üblichen Nischen zur Aufnahme der Lämpchen hat man im Innern ausgespart. So werden diese auf Eisenstäbe gestellt, die man in die Mauern einsteckt. An die blattlosen unteren Äste des Baumes werden von frommen Besucherinnen Fetzen von der Kleidung gebunden. In ʿIsawīje war man der Ansicht, daß hier eine Welija beerdigt sei. Natürlich ist das eine spätere Deutung.[4]

Als Schech ʿAbdallah wird in Šaʿfāṭ ein alter Ölbaum verehrt. Man behauptet, Schech ʿAbdallah sei darunter beerdigt. Doch ist jedenfalls von dem Grabe nichts mehr zu sehen. Der Baum ist unten etwas hohl, dort werden dem Weli die Lämpchen angezündet, Weihrauch verbrannt und allerlei Opfergaben, Öl, Geld usw. hingebracht. Kein Be-

[1] cf. Abbildung 15.

[2] Oben S. 79 f.

[3] Baedeker[7] S. 105. 108.

[4] cf. den Deutungsversuch ʿAbdelganis oben S. 80.

wohner des Dorfes würde es wagen, etwas, was dem Schech geweiht ist, für sich selbst zu verwenden. Ein ganzes Gebiet im Umkreis von dem Baum gilt als heilig. Nichts was dort deponiert wird, wird gestohlen.

Nicht nur einzelne Bäume, auch ganze Gruppen von Bäumen gelten als Heiligtum. In der Mitte des Dreiecks, deren Ecken durch die drei Ortschaften Bet Iksa, Nebi Samwil und Bet Surik gebildet werden, liegt der „Nebi Lemun“,[1] auch „sidna Abu Lemun“ genannt, eine aus einigen schönen Eichen (ballut) und einer Terebinte (butum) bestehende Baumgruppe. Es ist ein Wallfahrtsort für die Bewohner der umliegenden Dörfer. Besonders bei anhaltender Dürre geht der Zug der Frauen, die um Regen bitten, gern nach Nebi Lemun. An die unteren Äste der Terebinte knüpfen fromme Besucherinnen Fetzen von ihren Kleidern. Der Name des Welis ist sehr auffallend, zumal ein Zitronen- (oder Limonen-)Baum garnicht vorhanden ist. Man sagte mir, daß das Grab des Welis sich unter einem der großen Bäume befinde. Indessen deuten die Reste von Steinmauern dort schwerlich auf ein solches hin.

In dem el-arbaʿin (die Vierzig, d. h. 40 Genossen des Propheten, so erklärte man mir) genannten heiligen Hain bei Saris befindet sich in der Mitte ein Steinkreis, an dessen Südseite eine von Steinen gebildete Nische (ṭāḳa) zur Aufnahme von Lichtern, Öl, Weihrauch usw. angebracht ist. Man könnte das für ein Grab halten — ringsherum sind die Gräber von Saris. Dann müßte aber der Name des Schech ganz in Vergessenheit geraten sein. Nicht weit davon entfernt, auf dem Wege nach Bet Mahsir, liegt der „umm eš-Šaraiṭ“ genannte heilige Hain. Schon der Name „Mutter der Fetzen“ deutet darauf hin, daß hier die Sitte besteht, die Zweige der Bäume mit Fetzen zu behängen, und in der Tat sind die nach außen zu stehenden Bäume reich damit behangen.

Daß der auf dem Ǧebel el-ʿaṣur gelegene heilige Eichenhain durch eine besondere Steinmauer eingeschlossen ist, hängt wohl damit zusammen, daß man verhindern wollte, daß weidende Tiere die Bäume des dort ziemlich einsam liegenden Heiligtums beschädigten. Innerhalb dieses umfriedigten Platzes ist der eigentlich heilige, nach Süden zu gelegene Platz nochmals besonders abgegrenzt. In der Steinmauer im Süden sind verschiedene Nischen angebracht und an den um diesen kleineren Bezirk herumstehenden Bäumen werden Fetzen angebunden.

[1] Prophet Zitronenbaum, unser Herr Vater des Zitronenbaumes.

Zum Schlusse möchte ich noch auf den heiligen Hain des Schech el-ʿağami bei Bet maḥsīr hinweisen.[1] Es ist einer der schönsten Plätze in der Nähe von Jerusalem. Mit seinen hohen Kiefern beschattet er die Gräber der Fellachen von Bēt Maḥsīr und die ḳubbe des Schech el-ʿağami, dessen Namen der Hain jetzt trägt. Daß der Schech el-ʿağami, doch wohl ein aus ʿAğam, d. h. Persien im weiteren Sinne, kommender Derwisch, dessen Name Aḥmed gewesen ist, in der ḳubbe beerdigt ist und daß jetzt die ganze dem Platze dargebrachte Verehrung dem Schech el-ʿağami gilt — die wunderbare Bemalung des Innern der ḳubbe mit Henna ist des Zeuge[2] — darf wohl als sicher gelten. Immerhin, es ist auffallend, daß ein solch großer und prächtiger Hain seine Entstehung dem Grabe eines Wanderderwisches verdanken sollte. Offenbar ist hier der heilige Hain das prius gewesen: der Derwisch ist später in dem Haine beerdigt worden und hat dem Haine den Namen gegeben, ebenso wie er die Verehrung auf sich gezogen hat. Positiv beweisen lassen wird sich das kaum. Aber wahrscheinlich ist es mir in hohem Maße und analoge Fälle sind zu dem Laufe meiner Darstellung mehrfach berührt worden.

Ich bin am Ende: Es gibt sehr viel mehr muhammedanische Heiligtümer in und bei Jerusalem, als die, welche ich erwähnt habe. Mir selbst sind noch viele andere bekannt. Aber ich glaube, daß ihre Behandlung wesentlich Neues nicht ergeben würde. Es ist ein seltsames Bild, was da vor uns steht. Muhammedanische, christliche, jüdische und andere Elemente, gewiß auch uralte palästinische, sind hier in mannigfacher Weise verknüpft und alles das findet sich im Umkreise weniger Meilen beisammen. Die muhammedanischen Heiligtümer liegen keineswegs immer auf der Spitze von Bergen, sie weisen auch nicht immer auf uralte Stätten der Gottesverehrung hin: Behauptungen, die man immer wieder lesen kann. Wir haben sehen können, wie neue Heiligtümer entstehen, wie die Bedeutung der alten schwindet und sie selbst oft vergehn, wie die Namen wechseln, ja wie der Zufall — wenn man es so nennen will — gar oft entscheidend ist bei der Bildung neuer Heiligtümer oder der Traditionen über sie.

Der offizielle Kultus des Islam ist mit den Heiligtümern mannigfach verknüpft. Aber darüber hinaus beschäftigen diese Heiligtümer das Leben und Denken des Volkes in hohem Maße und was man an

[1] cf. die Abbildung auf Tafel 1 des V. Jahrgangs dieses Jahrbuchs.

[2] cf. die Abbildung 16. Über den Schech Aḥmed handelt Baldensperger in Quarterly St. PEF 1893 S. 219; 1894 S. 33 f. (Dalman.)

Regungen echter Religiosität findet — mag sie für unsere Begriffe auch unter noch so seltsamen Formen sich zeigen — steht fast immer in einem engeren Zusammenhang mit diesen Heiligtümern. Gerade das Leben und Treiben des Volkes bei seinen Heiligtümern hoffe ich demnächst eingehend behandeln zu können.

Nachbemerkung: Ich bitte den Leser um Entschuldigung wegen allerlei Inkonsequenzen bei der Umschreibung arabischer Wörter, bes. wegen der einigermaßen wahllosen Anwendung von großen und kleinen Anfangsbuchstaben und von lateinischen Typen. Nachdem der Satz irrtümlicher Weise so fertig gestellt war, konnte er nicht mehr durchgehend geändert werden.

Für Leser, denen die arabischen Ausdrücke fremd sind, gebe ich hier die Bedeutung von einigen öfters vorkommenden Bezeichnungen an: baraka = Segen; ḏikr = Andachtsübung der Derwische; fatiha = die erste Sure des Koran; ǧinn, Pl. ǧann = Dämon; ǧame' = eine größere Moschee, in der das Freitagsgebet stattfindet; ḥadiṯ = muhammedanische Überlieferung; ḥaǧǧ = ein Moslem, der die Wallfahrt nach Mekka gemacht hat; ḳandil = Lampe im Heiligtum; ḳanṭara = Bogenwölbung über der Straße; ḳubbe = Kuppelbau; kursi = Stuhl, Thronsessel; ḳuṭb = eigtl. Pol, Achse, dann Bezeichnung des jeweils berühmtesten Heiligen seiner Zeit; kuttab = moslemische Elementarschule; maḳam = eigtl. Ort, dann 1. Verehrungsstätte für einen Heiligen, 2. eine Art religiöser Ekstase (vgl. S. 68 Anm. 4); mazar = Besuchsstätte für Pilger; mesǧid = moslem. Gebetplatz, dann allgemein Moschee; miḥrab = Gebetsnische; raṣad = ein Dämon, der einen Schatz hütet; rek'a = das aus verschiedenen Formeln und Koranstücken bestehende in verschiedenen bestimmten Stellungen zu rezitierende Gebet; šahid, Pl. šuhada = Märtyrer; ṣaḥabi = einer, der zu den Genossen des Propheten gehört; said (eigtl. sajjid) = Herr, sidna = unser Herr; sitt = Herrin; tekkije = Derwischkloster; waḳf, Pl. auḳaf = Eigentum von moslemischen Heiligtümern; weli, Fem. welija, Pl. aulija = muhammedanischer Heiliger, auch das einem solchen gewidmete Heiligtum; zawia = Ecke, dann kleine Moschee, meist mit Unterkunftsplatz für Pilger.

Zu S. 72 f.: Herr Prof. Dalman teilt mir mit, daß sultan bedr, der ein persischer Herrscher gewesen sein solle (vgl. zur Bezeichnung von Heiligen als sultan oben S. 78), in der es-sech am wadi anṣar verehrt werde und dort sein Grab und seine Nachkommenschaft habe. Diese Örtlichkeit hat also Muǧireddin gemeint. Auch Schech bedr (bei Muǧireddin: bedr el-kemali, bei 'Abdelgani: bedr el-faḫri) wird noch immer südöstlich von Lifta an der Jaffastraße verehrt.

5. Moslemische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem.

Arabischer Text mit Übersetzung,

herausgegeben von Dr. Gustav Rothstein, Direktor des Lyceums in Minden i. W.

Am 24. März 1907 wohnte ich mit einigen anderen Mitgliedern des Instituts unter Führung meines Lehrers im Vulgärarabischen Herrn Elias Naṣrallah Ḥaddād (Lehrer am Syrischen Waisenhause) einer moslemischen Hochzeit in dem nahe bei Jerusalem gelegenen Dörfchen Lifta bei. Ich faßte dann den Entschluß, mir eine möglichst genaue Beschreibung der Verlobungs- und Hochzeitsgebräuche jenes Dörfchens im Dialekt der dortigen Fellachen zu verschaffen. Der bevorstehende Aufbruch zur Landreise des Instituts und manches andere machte es mir unmöglich, selbst bei der Sammlung des Textes tätig zu sein. Herr Elias N. H. erklärte sich auf meine Bitte dazu bereit. In eingehenden Besprechungen setzte ich mit ihm fest, worauf besonders zu achten sei, sachlich sowohl wie sprachlich. Ich begegnete in jeder Beziehung verständnisvollem Interesse. Nach unserer Rückkehr nach Jerusalem bin ich in den letzten, wenigen Tagen meines dortigen Aufenthalts den gesamten Text mit Herrn E. durchgegangen und habe dadurch die Grundlage der Erklärung erhalten. In der Heimat habe ich den gesamten Text daraufhin neu transkribiert und übersetzt. Beides, Transkription und Übersetzung, hat Herr Professor Dalman durchgesehen, dann mit Herrn E. noch einmal bis in alle Einzelheiten durchgesprochen und zur endgültigen Redaktion an mich zurückgesandt. Das Resultat, in welchem das geistige Eigentum der an der Arbeit Beteiligten sich nicht im einzelnen bezeichnen läßt, wird hier dargeboten.

Es ist selbstverständlich, daß die Bauernhochzeiten Palästinas im allgemeinen einen gleichmäßigen Verlauf haben und daß die christlichen und moslemischen sich überall in bestimmten Dingen unterscheiden müssen. Diese typischen Züge findet man kurz zusammen-

Aufnahme von P. Kahle.

15. Ballūṭet el bedrīje bei el-mālḥa.

16. El-'adschami bei bēt maḥsir, Inneres des Heiligtumes, Malereien mit Henna.

Aufnahme von G. Tauman.

17. Die Braut im Hochzeitszuge zu Pferde mit Schwert und Verhüllung.

Aufnahme von G. Tauman.

18. Schwerttanz im Hochzeitszuge.

gestellt in den Bemerkungen Dalman's Paläst. Diwan. S. 184ff., eingehender bei F. A. Klein in ZDPV VI, S. 81ff. Aber neben dem Typus hat auch das Einzelbild seinen Wert. Es ist anschaulicher und bietet in den Einzelheiten, die sonst beiseite liegen bleiben, mancherlei Lehrreiches. Es handelt sich dabei durchaus nicht immer um lokale Absonderlichkeiten. Das sieht man, sobald man anderes Material vergleicht. Wer sich eingehender mit den Dingen beschäftigen will, muß die bereits vorhandene Literatur zu Rate ziehen. Neben Dalmans und Kleins bereits angeführten Werken ist vor allem auf Littmann, Neuarabische Volkspoesie A I und IV B I und Baldensperger, PEFQ 1899 S. 140ff., 1900 S. 181ff., 1901 S. 173ff., sowie Musil, Arabia Petraea III S. 173ff. zu verweisen. Dagegen betrifft Wetzstein, Die syrische Dreschtafel (Z. f. Ethnologie V S. 270ff.) nicht palästinische Gebräuche[1].

In bezug auf das Sprachliche brauche ich nicht viel zu sagen. Von dem, was Littmann, Neuarab. Volkspoesie S. 11ff. und 1ff. passim über die Aussprache der Laute und andere Besonderheiten des Fellachendialekts ausgeführt hat, trifft alles Wesentliche auch auf Lifta zu. Nur einige Punkte bedürfen der Erwähnung. In bezug auf die Aussprache des kāf als k oder č herrscht im vorliegenden Text völlige Willkür, dieselben Wörter werden bald so, bald so wiedergegeben. Eine ähnliche Willkür besteht in der Bildung der Femininformen der 3. pers. pl. des Verbums. Neben libsu steht libis i,n und ähnliches. Beide Formen sind ausdrücklich als möglich und gebräuchlich bezeichnet worden. Man wird sich fragen müssen, ob in diesen Fällen nicht eine Einwirkung der städtischen Sprache vorliegt. Der Verkehr zwischen Jerusalem und Lifta ist bei der Nähe der beiden Orte sehr rege, manche Liftenser arbeiten tagsüber in Jerusalem. ḳ wird immer — im Einklang mit den übrigen Fellachendialekten der Gegend — als k gesprochen[2].

---

[1] Vgl. jetzt die Beschreibung einer bestimmten einzelnen Hochzeit in Kolonia bei Jerusalem: PJB IV S. 67ff. (Baumann).

[2] Die Wiedergabe des ḳ durch g bei Frankenberg, Palästinajahrbuch II S. 75ff. ist durch die dem Dialekt eigene Aussprache des k ohne Aspiration motiviert (D). Im übrigen sei jetzt für die Eigentümlichkeiten des Fellachendialektes auf L. Bauer, Das Palästinische Arabisch, Die Dialekte des Städters und des Fellachen, Leipzig, Hinrichs 1909, hingewiesen.

Sitten bei Verlobung und Heirat in Lifta.

1. Die [vorläufige] Einigung.

Wenn ein Mensch Lust bekommen hat, sich zu verheiraten, und sich umgetan hat und ihm eine im Dorf gefallen hat, dann geht er zu seiner Familie und spricht zu ihnen: „Ich will die Tochter des N. N., wenn ihr mich verheiraten wollt." Und wenn sein Vater und seine Mutter Lust haben, gehen sie zur Familie des Mädchens und sprechen zu ihnen: „[Wir kommen zu fragen,] ob ihr es für gut befindet, dieses Mädchen unserem Sohn zu geben." Sind sie einverstanden und scheint es ihnen gut, so sagen sie: „Willkommen! Habt Überfluß und Erfolg!" Und man antwortet ihnen: „Gott mehre euer Gut [= Danke!], und ihr — willkommen euch![1] Eure Tochter ist uns wertvoll." [I] Und zu dieser Zeit setzen sie [die Familie der Braut] ihnen Kaffee und Essen vor von dem, was vorhanden ist. — Danach geben die Leute des Bräutigams den Leuten der Braut Nachricht: „Macht euch bereit, an dem und dem Tage bringen wir unsere Leute und kommen zu euch, um das Mädchen zur Ehe zu begehren." Dann antworteten sie ihnen: „Willkommen! Zu jeder Zeit, wenn ihr kommt, sind wir bereit!" [II]

2) Die Verlobung.

a) Die Festsetzung des Preises.

Nachdem die Sache bekannt geworden ist und die Leute des Bräutigams und der Braut sich [vorläufig] geeinigt haben, versammelt der Vater des Bräutigams seine Verwandten — etwa 20 oder 30 Personen, je nachdem er Freunde hat — und nimmt mit sich 4 oder 5 Roṭl[2] Zucker und 1 Roṭl Kaffee und das [erforderliche] Holz und die Kessel und alles [sonst] Erforderliche, das der Vater des Bräutigams zu leisten hat, und sie gehen zum Vater der Braut[3]. Und er [der Vater der Braut] geht ihnen entgegen und bereitet die Polster zum Sitzen und die ihm obliegende Dienstleistung[4], und sie setzen sich. [III]

Dann treibt der Vater des Bräutigams die Leute an, die Schlachttiere zu schlachten und den Reis zu kochen. Und sie unterhalten sich fortwährend[5], bis die Speise gar ist.

[1] Original-Glosse: = was ihr immer wollt, das bezahlen wir euch.
[2] 1 roṭl = etwa 2,88 kg.
[3] O.Gl.: d. h. zu seinem Hause und zwar nach Sonnenuntergang.
[4] O.Gl.: nämlich Feuer, Kaffee und Tabak.
[5] O.Gl.: mit Erzählung und Gespräch.

Und wenn der Vater des Bräutigams seine Verwandten versammelt, kommen auch die Frauen. Sie sind ihrerseits im Hause des Bräutigams und tanzen und singen während dieser Zeit — aber nur die Frauen, aber die Männer unterhalten sich nur zusammen über die Dinge der Welt.

Und dann gehen die Männer für sich zum Hause der Braut, und nach einer Stunde schließen sich ihnen die Frauen an und beginnen zu singen und Freudentriller auszustoßen, wenn sie zum Hause kommen. [IV]

Dann kommen die Männer zum Gespräch über die Braut, und sie sagen zum Vater des Bräutigams: „Wie! ist dein Verwandter, dessen Tochter du begehren willst, mit dir einig? Wie! hast du mit ihm gesprochen und ist er zufrieden? [Das sollte geschehen], bevor die Leute [die sich zu Vermittlern machen], sich in die Sache mischen und er [sie] nicht gibt und eine Abweisung erfolgt! Wenn er diesen Leuten eine Abweisung zuteil werden läßt, so gilt ihre Abweisung soviel wie vier Töchter." Der Vater des Bräutigams antwortet ihnen und spricht zu ihnen: „O ihr alle, ich habe mit ihm gesprochen, und er ist mit mir einig. Und ich bin diesen Männern gegenüber fast gewiß[1], daß er uns nicht abweist, auch wenn wir seine Tochter umsonst nähmen." Dann sagen sie zu ihm: „Wie lange dauert das! Ruft den Vater der Braut!" [V] Der Vater der Braut kommt, und sie sagen zu ihm: „Komm, setze dich hierher!" Er setzt sich, und der Vater des Bräutigams kommt und redet mit dem Vater der Braut und spricht zu ihm: „O N. N., wir kommen zu dir, ich und meine Verwandten, und erbitten von dir dieses Mädchen N. N." Er antwortet: „Ihr Leute, willkommen!" Dann sagen sie zu ihm: „Wir geben dir 1000 Lira[2] dafür, daß du uns dein Mädchen gibst." Er antwortet: „Angenommen von euch, ihr Schwägersleute! Ihr bietet mir 1000 Lira, aber ich erlasse euch um Gottes des Höchsten willen davon 500 und um des Propheten willen — Gebet und Heil über ihn — 250." Es sind nun zugegen angesehene Leute vonseiten der Braut und des Bräutigams, und er [der Vater der Braut] hebt an zu sagen: „Ich erlasse um deinetwillen, o N., 10 und erlasse um deinetwillen, o N. N., 5." [VI] So fährt er fort zu erlassen um anderer Anwesenden willen, bis er zur ortsüblichen Taxe gelangt

[1] wörtl.: ich errate.

[2] Eine türk. Lira = ungef. 18,40 M.

und die ortsübliche Taxe beträgt 50 Lira[1]. Darauf sagen sie zu ihm: „Das erhältst du gerne! Dein Erlassen genügt!“ Und der Vater des Bräutigams erhebt sich — er hat 20 oder 30 Lira in seiner Tasche bei sich[2] — er tritt zum Vater der Braut und spricht zu ihm: „Öffne deine Hand! Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers, 1—2—3 und auf diese Art [weiter].“ Dann sagt er zu ihm: „Verschwägerter, hier hast du die vorhandenen Liras, die ich bei mir habe. Wann auch immer ich deine Tochter nehme, bezahle ich den Rest des Brautpreises!“ [VII]

b) Bestimmung des Vormunds für die Braut.

Der Chatīb ist [dabei] anwesend und kommt [nun] von seinem Platz und begibt sich an einen Platz für sich, abgesondert. Ist die Braut mündig[3], so schickt er 3 Zeugen zur Braut. Und es geht einer der Anwesenden und fragt die Braut: „Wer ist dein Vormund in bezug auf deine Verheiratung mit N., Sohn des N.?“ Da stellt sich das Mädchen traurig, beginnt zu weinen und stellt sich abgeneigt, die Frage zu beantworten. Und sie wiederholen ihr: „Rede Mädchen, warum antwortest du nicht? Rede, antworte! Warum schämst du dich? Wer ist dein Vormund in bezug auf deine Verheiratung mit N., Sohn des N.? Schäme dich nicht, für deren Leben das Leben deines Oheims einsteht. Das ist die Gewohnheit der Leute und das ist erlaubt, nicht verboten, und die Heirat ist ein Schutz [für die Ehre], du wirst [durch sie] beschützt [vor bösem Leumund].“ Einige sind eilig und sagen: „Vorwärts, rede, mach fertig! Wir wollen gehen!“ Und einige von den Frauen sagen: „Sprich, vorwärts, rede, schäme dich nicht!“ Dann sagt sie: „Mein Vormund ist mein Vater [mein Bruder, mein Oheim].“ [VIII]

c) Das Versprechen und Rezitation der Eingangssure des Koran.

Dann gehen die Zeugen zum Chatīb. Der Vater des Mädchens und der Bräutigam lassen sich einander gegenüber vor dem Chatīb nieder, [wirklich] kniend[4]. Wenn sie nun vor dem Chatīb sitzen, fassen der Vater der Braut und der Bräutigam sich gegenseitig an der Hand, und der Schēch spricht zu ihnen: „Seht einander an!“

[1] Etwa 920 M. Vgl. Littmann, S. 32. Eine ziemlich genaue Parallele zu diesem Nachlasse bietet der Brauch bei Festsetzung der Schadenersatzsumme bei den Sinaibeduinen (Robinson Palästina I S. 232 f.)

[2] O.G.: soviel er gerade zusammenbekommt bis zu dieser Zeit.

[3] eigtl. geschlechtsreif.

[4] O.G.: indem sie das Knie aufstoßen (also nicht bloß hocken).

Und zuerst redet er mit dem Vater der Braut und sagt zu ihm: „Hast du deine Tochter N. gegeben und sie dem N., Sohn des N., verheiratet auf Grund deiner Vormundschaft?" Der antwortet ihm: „Ja". Dann sagt er zum Bräutigam: „Hast du die N., Tochter des N., angenommen, um sie als Gattin für dich zu ehelichen?" Der antwortet ihm: „Ja". Und er wiederholt ihnen diese Rede dreimal [IX].

Ist kein Chaṭīb im Dorf, so gehen sie zum Kâḍi zur Stadt.

Darauf rezitieren sie die Eingangssure, sie und die Anwesenden. — Darauf sagen die Anwesenden zum Bräutigam: „Gesegnet sei es, o N.! Gesegnet sei die Braut!" Er antwortet ihnen: „Gott segne euch!" Dann erhebt er sich und küßt das Haupt des Vaters der Braut d. h. seines „Oheims"[1]. Danach trinken die Anwesenden Kaffee, erheben sich und gehen fort, ein jeder zu seinem Hause. Während dieser Zeit singen die Frauen fortwährend [X].

3. Die Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit.

a) Das Verhalten des Bräutigams.

Der Bräutigam bleibt bei seinen Leuten und sie [die Braut] bei ihren Leuten, und er darf sie nicht sehen. Treffen sie unterwegs zusammen, so muß sie umkehren, darf sich aber nicht mit ihm unterhalten. Ist er in ihr elterliches Haus gekommen — einen bestimmten Zweck verfolgend oder unter einem Vorwand — so muß sie das Haus verlassen oder sich an einem Platz, wo er sie nicht sieht, verbergen. Und das ist [zwar] kein [religiöses] Verbot, aber eine Forderung der Schicklichkeit und Erfüllung einer Anstandspflicht [XI].

Danach schenkt er ihr nichts, außer wenn er sie nicht sogleich [zur Frau] nehmen kann und Feste in ihre Brautzeit fallen, nämlich: das Opferfest[2], das „große Fest" der Moslems, oder: das Fest des Propheten Mose und die Festzeit der Wochen des Besuches, nämlich die Wallfahrt zum Ḥaram und zur Ṣaḫra und zu Nebi Musa[3]. Das verhält sich so: man besucht den Propheten [Mose] eine Woche und die Ṣaḫra und den Ḥaram 3 Wochen. — Beim Opferfest schickt ihr ihr Bräutigam ein tüchtiges Schaf und

[1] „Oheim" ist gewöhnliche Bezeichnung des Schwiegervaters, „Tochter meines Oheims" Bezeichnung der Frau.

[2] Das Fest, das man feiert zur Zeit des Eintreffens [am Opfer] der Pilger in Mekka.

[3] Also zum Tempelplatz, zum Felsendom auf ihm und zum Grab Moses südwestlich von Jericho, wohin jährlich eine große Menge Pilger aus allen Teilen des Landes zusammenströmt zur Wallfahrt zu Nebi Musa; s. oben S. 85. 97.

nach seinem Vermögen $^1/_2$ Lira oder wenigstens einen Maǧīdī. Und in den Wochen der Festzeit von ihnen ist die erste die Woche für den Propheten Moses, da gibt er ihr nichts. Die zweite ist eine Woche, welche man die Roṭl-Woche nennt, da gibt er ihr [auch] nichts. Die dritte Woche ist die Woche der ḥalāwe[1], da nehmen manche ihr einen Roṭl ḥalāwe und 1 Real maǧīdī mit, und der Dürftige[2] $^1/_2$ Roṭl ḥalāwe und $^1/_2$ Real maǧīdī. Die vierte Woche (in der man die Gräber besucht) nennt man die traurige Woche — da gibt man ihr nichts [XII].

b) Ereignisse, welche Aufschub der Hochzeit verlangen.

Wenn es ihm nun möglich wird in dieser Zeit, seine Verlobte heimzuführen, und er hat Geld gesammelt, um den Rest des Brautpreises zu bezahlen, und es tritt kein Hindernis ein wie Tod oder Militärdienst eines ihrer oder seiner Verwandten —[3] in diesem Falle muß er ein oder zwei Monate warten, bis die Familie des Verstorbenen oder die Familie dessen, der zu den Soldaten gegangen ist, nicht mehr traurig ist[4]. Ist einer von seinen oder ihren Verwandten gestorben und sind zwei Monate verflossen und haben sie ein Mahl und eine tahlīle für den Toten bereitet —[5]. Dieses Mahl veranstaltet die Familie des Toten, und die Familie des Toten versammelt alle Leute des Dorfes und zieht den Chatīb hinzu. Er rezitiert aus dem Koran und spricht immerfort: Es ist kein Gott außer Allah, und die Versammelten sprechen ihm nach etwa 75000mal. Mindestens 40 Personen müssen zugegen sein. Zuletzt rezitiert der Chatīb für sich allein aus dem Koran, während die Versammelten schweigen. Dann bringt die Familie des Toten das Essen, sie essen und gehen ein jeder zu seinem Hause. [XIII] Danach versammelt der Bräutigam seine Verwandten und Freunde, etwa 10 Mann von den Angesehenen des Dorfes[6]. Sie gehen zum Hause des Toten und sprechen zu ihm [zum Vater des Toten]: „Dieser Becher [dies Schicksal] ist für alle Menschen [bestimmt], und der Tod ist eine Notwendigkeit, und N. ist gestorben,

[1] ḥ. ist eine bestimmte Süßigkeit der Städter.

[2] O.Gl.: Der Arme.

[3] Der Nachsatz fehlt.

[4] Charakteristisch dafür, wie man den Militärdienst ansieht. Offenbar handelt es sich ja nicht darum, daß durch Loskauf des Betreffenden etwa Geldmangel eintritt.

[5] Der Nachsatz fehlt. tahlile = Rezitieren des Glaubensbekenntnisses: Es ist kein Gott etc. Mit aller Reserve sei darauf aufmerksam gemacht, daß hier vielleicht der Rest eines Totenopfers vorliegt. Ich verweise noch auf Graf Mülinen in ZDPV 30, S. 174.

[6] O.Gl.: d. h. von den Großen

Gott erbarme sich seiner! Wenn du uns erlaubst, so wollen wir diese jungen Leute verheiraten." Der Vater des Toten antwortet: „Gott gebe, daß es gesegnet sei über euch! Was mich betrifft, so wünsche ich, daß ihr sie verheiratet. Gott mehre eure Habe [: ich danke]! Ich komme zuerst zur Hochzeit und werde nicht böse sein [über euch]. Mein Sohn, welcher starb, starb mir und euch." [XIV].

c) Besorgung der Hochzeitskleider für die Braut.

Und sie sagen zu ihm: „Habe Dank! So Gott will, wollen wir an dem und dem Tage gehen, um [Hochzeits-] Kleider für diese jungen Leute zu besorgen. Bitte, [komm] mit uns!" An dem Tage, den sie verabredeten, senden sie Leute zum Vater der Braut und lassen ihm sagen: „Mache dich bereit, daß wir nach Bethlehem[1] oder nach der Stadt [Jerusalem] gehen!" Er antwortet: „Es geht an!" Und an dem Tage, an dem sie gehen wollen, nehmen sie die Braut und die Schwester der Braut und ihre Mutter mit ihr und Vater und Mutter des Bräutigams und gehen zu dem Herrn, bei dem es Hochzeitssachen gibt. Nun bringt man von solchen Sachen, und die Braut wählt aus, was ihr gefällt, und der Vater des Bräutigams bezahlt das Geld. Die Sachen sind: [XV].

Das Hemd, es ist weiß, aus Bast[2]. Über dem Hemd:

Ein Kleid mit Nähten, aus Seide, grün und rot gestreift[3]. Sein Preis beträgt 3 oder $3^1/_4$ oder $3^1/_2$ Lira, weniger als 3 dürfen es nicht sein. Ueber dem Kleid mit den Nähten:

Ein Tuchjackett, grün oder rot; es ist gestickt in [einem] Rosenranken[muster]. Sein Preis beträgt 6 oder 5 maǧīdis, weniger darf's nicht sein. Und über dem Kleid mit den Nähten [ferner]:

Ein Gürtel aus Kaschmirseide, gelb und rot gestreift, mit einer Quaste[4]. Danach:

Ein šambar (Schleiertuch) auf ihrem Kopf, schwarz, aus Seide; sie trägt ihn anstatt der ḥirka[5]; an ihm ist eine Franse aus roter Seide und diese [Franse] gilt $1^1/_2$ oder 2 maǧīdis. Der normale

[1] Bethlehem war und ist ein beliebter Marktplatz für die Beduinen der Wüste Juda und die Fellachen der Umgegend. Palmer zählt (ZDPV 17, 96) 19 Tuchhändler (tāǧir kmāš).

[2] Bast ist eine besondere Art Baumwollenzeug.

[3] Die verschiedenartigen Streifen sind zusammengenäht, daher der Name.

[4] So in der Glosse erklärt.

[5] Gil.: die ḥ. ist ein Stück Stoff, welches sie alltags zur Arbeitszeit (als Schleiertuch, über den Rücken herabhängend) anlegt. Es ist weiß.

Wert des šambar aber beträgt 2 französische Liras (à 16 M.) oder mehr, weniger aber darf es nicht sein. — Hat der Bräutigam Schwestern oder Tanten, so kauft jede einzelne ihr ein

ṯōb ḥiḍāri (grünes Kleid). Es ist grün und rot; man nennt es midḥal (Walze?). [XVI].

Und man singt, wenn man die Kleidungsstücke zusammenpackt und zurückkehrt, und sagt:

Wir sind zur Stadt gekommen, um zu kaufen!
O Herr, laß uns treffen 800 Kaufleute
Mit 800 Mogrebinern!

Was anbetrifft die gestickte Mütze aus Seide, so arbeitet die Braut sie mit eigener Hand. Und wenn sie es nicht versteht, so kauft sie sie von anderen Leuten im Dorf.

An einem anderen Tage sagen sie zur Braut und zur Mutter der Braut: „Vorwärts! Zur Stadt!" Dann gehen sie zu den Goldschmieden. Man bringt silberne Armbänder, und man legt sie der Braut an, damit sie sie ihren Armen anpasse. Wenn sie ihr gefallen, so bezahlt diesmal der Vater der Braut das Geld; er ist es auch, der den Preis ausmacht [durch Handeln]. Der Preis des Schmuckes beträgt 3 Lira. Er besteht aus: [XVII] einem Paar Armbänder und einem Kinnkettchen, und die Liftenser nennen es 'irwe (Oese). Man beauftragt mit ihm den Goldschmied, daß er es aus gutem[1] Silber herstelle, und man bestimmt seinen Preis. Sein normaler Preis beträgt eine französische Lira oder 5 maǧidis. Und der Vater der Braut bezahlt das Geld. Wenn der Schmuck fertig ist, bringt man: eine Goldmünze, kabak genannt, im Wert von 5 türkischen Lira — sie ist türkischer Prägung —, man kauft sie bei den Wechslern und schickt sie dem Goldschmied, damit er einen Haken[2] daran mache und sie an der 'irwe anbringe. — Dann ist der Schmuck fertig, und die Braut und ihre Mutter gehen nach Hause. [XVIII].

4. Beginn der Hochzeit mit den Freudennächten.

a) Die Nacht des Klatschreigens.

Danach kommt zuerst der Vater des Bräutigams zu ihnen[3] und sagt: „An dem und dem Tage wollen wir Klatschreigen machen!" Sie antworten: „Schön, schön! Mache Klatschreigen, mache Klatschreigen!"

[1] eigentl. fettem.
[2] So wird das Wort in der O.Gl. (durch killab) erklärt.
[3] Wörtlich: er beginnt zu ihnen [zu kommen].

Dann dingt er sich einen, welcher Dornen[1] von der Wildnis sammelt etwa 1 oder 2 Tage, je nachdem für die am Klatschreigen Teilnehmenden genügt. Es ist ein [für den Klatschreigen] bestimmter Platz im Dorf vorhanden, der geräumig ist. Dann beginnt er [der Vater des Bräutigams] die Leute einzuladen und geht herum zu den Versammlungsplätzen der Hamulen[2] und sagt: „Bitte, ihr Leute, [kommt] zum Klatschreigen!" Sie antworten: „Wir kommen." Ihm liegt ob, das Erforderliche bereitzuhalten, nämlich einen Kessel, Kaffeekannen und Tassen. Dann trägt er das Holz und die Dornen zu dem Platz, wo sie Klatschreigen veranstalten wollen, entzündet das Feuer, stößt den Kaffee und kocht den Zucker mit Ingwer und Karmoisinfarbe[3], welche ihn rot färbt, so daß [auch] der Kaffee rot wird. Manche unter ihnen kochen auch Milch und Zucker. [XIX].

Zuerst kommen nun die kleinen Kinder, versammeln sich auf dem Platz für den Klatschreigen, beginnen Klatschreigen zu veranstalten und zu spielen.

Danach kommen die Männer, zuerst die Verwandten des Bräutigams. Sie ordnen sich für den Klatschreigen neben der Mauer zur Reihe; sie teilen sich in zwei Hälften und stehen [in jeder der zwei Reihen] nebeneinander in einer Reihe. Sie beginnen dann, in die Hände zu klatschen und sich gegeneinander zu neigen, sich nach vorwärts und rückwärts, zur Rechten und zur Linken zu biegen. Während der ganzen Zeit bewegen sie sich, und eine Schar singt, eine Schar klatscht in die Hände. Die Schêchs aber und die alten Leute sitzen ihnen gegenüber, rauchen Wasserpfeife und Tabak und trinken Kaffee auf Kosten des Bräutigams. Wer müde ist, setzt sich hin; wer von den jungen Leuten sich ausgeruht hat, der erhebt sich wieder zum Klatschreigen. Mitten in dieser Zeit tritt ein Wettstreit ein, man erprobt, wer von der Schar der Geschickteste ist[4] [XX].

[1] natš = Poterium spinosum.

[2] = Die eine Gruppe von Familien umfassende Sippe im Dorf.

[3] vom Kermeswurm, daher die Bezeichnung dûde (Wurm).

[4] Gal: d. h. wer der Geschickteste ist in bezug auf den Gesang zur Sahğe und nicht nachläßt vor der zweiten Partei. — Der Wettstreit zeigt, wer die meisten Sahğe-lieder weiß und auch mit seiner Stimme am längsten aushält. Dieser ist stets Vorsänger. — Eine Sahğe mit einer Reihe (bei Jerusalem weniger üblich) beschrieben bei Graf Mülinen ZDPV 30, 197. Man vgl. besonders Talmai Palästin. Diwan S. 295 f. und Baumann, PJB 1908 S. 69 f.

Der Gesang zum Klatschreigen lautet folgendermaßen:

a) Zuerst beginnt der Beginner,
Sprecht Gebet für den Propheten, der leitet!
Zu allererst sprechet:
dahfasēn ikrannabēn[1].

Die Partei, welche diesen Spruch singt, wiederholt ihn 3—4mal und bis zu 8 Malen. Die andere Partei aber singt etwas anderes wie:

a') Jünglinge, erhebt euch und spielt und der Schlaf, was kommt aus ihm heraus?
Der Schlaf — man kann ihn immer noch erreichen, und der Tod — kommt in jedem Fall.
Und das Leben gleicht dem Mond, Wir werden nicht satt von ihm.

b) Steige nicht herauf auf Leitern, wenn der Wind Westwind ist[2].
Steige nicht herauf auf Leitern, du verwundest mein Herz.

b') O du mit schönen Schmucksachen, du mit dem grünen Rock,
Eine Wunde hast du mir geschlagen, das ganze Leben heilt sie nicht. [XXI]

Wenn sie wetteifern, singen sie folgendermaßen:

c) Wir sind die Herrscher, auf uns fällt zurück das Urteil (die Entscheidung)
Ihr seid die Hirten der Schafe, ihr weidet um uns herum.

c') O die ihr das Garn spinnt, auf den Polstern!
Und Schande über den, der floh, während seine Leute verwundet sind!

d) Ich will mich setzen an den Weg, will für dich gießen verwundendes Blei,
Das Reiten auf dem Hengst, o Jüngling, erfordert einen tüchtigen Mann.

[1] Die Worte werden in Lifta nicht verstanden. Elias schlägt als möglich vor die Ableitung von dahfasa bezw. karnaba, wonach zu übersetzen wäre: Führt Liebesgespräch, eßt Datteln mit Milch! Das paßt nicht hierher. Die Endung en hier und in der vorigen Zeile (kūlilen) will künstlich Reim herstellen.

[2] In b und b' ist ein Mädchen angeredet. Zum Sinn vgl. Dalman, Diwan S. 212, Z. 5.

d') Mas'ūd, o unser Knecht, es brachten dich die Herren,
Deren Schwerter aus Gold und deren Panzer aus Stahl.

e) O Haǧǧ Muḥammed, ich bereue um Gottes willen,
Ich bereue wegen des Häßlichen, aber wegen des Schönen[1]
[nicht, bei Gott!

e') O unser Haǧǧ, unsere Absicht bei dir ist eine Last Kamellinsen,
Alle Lasttiere sind ermattet[2], während der Häckfel auf dem
[tell vorhanden ist[3]. [XXII]

Lieder der Frauen bei dem Klatschreigen.

1) Wir haben unsere Absicht auf die Hochzeit[4] gerichtet!
Ihr Leute, betet für den Propheten!

2) Hei, o willkommen, ihr Teuren! Zweihundert Braune [Rosse]
laufen [mit den Reitern].
Die sich nicht gefreut hat über euer Erscheinen, möge zer-
[brechen, wie das Glas zerbricht!
Triller.

3a) Heija, in Gottes Schutz hab ich dich gestellt vor meinem
[bösen] Auge und vor dem Auge der Menschen
Und vor dem Auge der Neiderin, welche nicht betet für
[den Propheten Gottes[5].
Triller.

3b) Heija, in den Schutz Jāsīn's habe ich dich gestellt, du
[Blume der Gärten!
Heija, du kleines Buch, heija, in den Händen der Herrscher[6]!
Triller.

4) Gemach, gemach, ihr Jünglinge!
Ihr habt das Land beunruhigt, ihr Jünglinge!

---

[1] Sinn: Ich bereue den Verkehr mit der Häßlichen etc. Die Geliebte ist hier, wie so oft, als Masculinum behandelt.

[2] Durch Überanstrengung. Spöttische Bezeichnung der Gegenpartei bei der Saḥǧe.

[3] Sie bedürfen des kräftigenden Futters, das in der Ortschaft vorhanden ist.

[4] Wörtl. „Freude" im Sinne von Hochzeitsfreude, so auch in dem Ausdruck „Freudennächte" zu verstehen.

[5] Fast genau so bei Littmann, Neuarab. Volkspoesie S. 18 Nr. 42, ähnlich auch S. 38 Nr. 66. Im Karmel in etwas erweiterter Form bei der Salzverbrennung zur Abwendung von Unglück gesprochen. Vgl. v. Mülinen in Deutsche Revue 1908. Juli S. 43.

[6] Fast genau so bei Littmann S. 19 Nr. 48 auch zum Teil S. 38 Nr. 65. — Jāsīn ist Eigenname nach der Sure Jāsīn, hier wird Muḥammed gemeint sein.

5) Zur Quelle gingen sie, zur Quelle gingen sie,
O die Starken, o die [ihre Sache] zu Ende Führenden.

6) Geht aus dem Wege, geht, daß die Hübsche[1] vorbeigehen [kann!
Ihre Wangen sind rote Rosen, ihre Haare sind Milchbrei[2]. [XXIII]

So bleiben sie in dieser Weise zwei Nächte. Die erste Nacht nennt man Nacht des Klatschreigens und die zweite Nacht

b) Die Nacht der Ḥenna[3].

Der Vater des Bräutigams bringt zwei oder drei Roṭl Ḥenna und schickt sie zum Hause der Braut. Und die Frauen gehen und laden ein. Und sie bringen die Braut, um sie mit Ḥenna zu färben[4]. Und die Frauen singen Trillerlieder und tanzen im Hause der Braut, während die Braut schweigend [dabei] sitzt. Und man bringt eine besonders Geschickte von den Anwesenden. Sie knetet die Ḥenna in einer Holzschüssel. Und mit Rücksicht auf die Menge der Frauen und Mädchen, welche zugegen sind, sagt sie sich: „Diese Ḥenna reicht nicht!" Da bringt sie etwas Gerstenmehl und mischt es mit der Ḥenna, damit es viel wird und für die anwesenden Leute reicht. Aber die für die Braut bestimmte Ḥenna bleibt für sich, es wird kein Gerstenmehl dazugetan. Und die Braut wird an jenem Tage gebadet im Bade [in der Stadt][5]. — Und die Frauen bringen sie und beginnen sie mit Ḥenna zu färben. Sie singen, während sie weint, und sie beginnen zu singen, während sie sie mit Ḥenna färben: [XXIV]

Strecke deine Händchen aus, o mein Schwesterchen, hei!
O, für deren Leben dein Schwesterchen einsteht, [o m. Schwesterchen, hei!
Auf, wir wollen Holz holen, o. m. Schwesterchen!

[1] So ist das Wort erklärt worden, wahrscheinlich eigentlich „die trinkbare, süßige."

[2] ḥetalije ist ein Brei aus Mehl und süßer Milch.

[3] Der Ausdruck auch in Ägypten üblich (Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, dtsch. v. Zenker I S. 178), ebenso in Mekka (Snouk-Hurgronje, Mekka II, 165). Ḥenna ist ein aus den Blättern von Lawsonia alba bereiteter gelbroter Farbstoff.

[4] Man färbt vor allem Fingerspitzen, Handteller, Zehen und Fußsohlen, und überzieht zuweilen die Füße ganz mit einem Muster.

[5] Siehe unten Nr. 1a.

Deine Henna ist feucht, o Aische, hei!
Auf, wir wollen Holz sammeln, o m. Schwesterchen!
Deine Henna ist gemustert[1], o Aische, hei!

oder sie singen folgendes Lied:

Gestern, o mein Röschen[2], war ich mit dir zusammen,
Was ist [nun] geschehen, daß du dich verheiratest?
Gestern, o mein Röschen, war ich mit dir zusammen,
Was ist [nun] geschehen, daß die Trennung eingetreten ist?

Darauf ist die Braut mit Henna gefärbt. Und die Männer veranstalten Klatschreigen auf dem Platz für Klatschreigen bis um und nach Mitternacht, und zuletzt geht ein jeder zu seinem Ort [XXV].

5. Der eigentliche Hochzeitstag (der Tag der Ankleidung).

a) Das Baden und das Rasieren.

Am Morgen schafft der Bräutigam die Erfordernisse des Schauzugs (Zaffe)[3] herbei, nämlich Pulver und Schlachttiere und Speise, er und seine Verwandten.

Am Hochzeitstage geht der Bräutigam zur Stadt, tritt in das Bad[ehaus] ein und badet. Er nimmt 10 bis 15 von seinen Freunden mit sich, läßt [auch] sie baden und läßt sie auf dem Markt beim Garkoch auf seine Rechnung speisen. Darauf geht er mit ihnen zum Barbier, und er muß sie einladen [zum Rasieren]. Wer will, läßt sich rasieren, wer nicht will, den zwingt er nicht, und das Rasieren geschieht auf seine Rechnung. Und die Braut muß auch zum Bade gehen[4] und mit ihr ihre Freundinnen. — Dies alles geschieht wegen der Reinlichkeit [XXXI].

Die Frauen beginnen einander zu sammeln und zum Hause des Bräutigams zu gehen, zu singen und zu trillern[5].

b) Die Kleidung des Bräutigams.

Danach kommt der Bräutigam, die Kleider für den Schauzug anzuziehen. Diese sind:

[1] D. h. in Punkten und Figuren aufgetragen.

[2] So, als Umstellung von wurde, von den Bauern verstanden, aber wohl von rod „Schätzchen" abzuleiten. Unter Ablehnung von Vrwl als die „häufig Eingehende" [wenn sie Besuche in anderen Häusern macht vgl. Bělok] erklärt Littmann, Neuarab. Volksp. 31 Nr. 14 übersetzt „Zarte", was recht wohl paßt

[3] O.Gl.: Der Schauzug geht am Tage nach 4 Uhr (fränk. Zeit) vor sich, der Klatschreigen aber in der Nacht.

[4] Siehe oben.

[5] Das geschieht natürlich nachmittags

Das Hemd[1], darüber: eine Weste und einen Kaftan. Dieser [letztere] besteht aus roter oder gelber oder bunter Seide, er und die Weste sind von derselben Farbe. Sein Preis beträgt 6 Real Maǧīdis Über dem Kaftan: ein persischer Gurt [aus einem Tuch bestehend] aus Wolle im Werte von einer Lira. Über dem Gurt: eine Tuchjacke, grün oder blau im Preise von 4 Real maǧīdi. Über der Jacke: ein Mantel[2] — er heißt auch ägyptische šāle, weil er aus Ägypten kommt — aus Wolle. Über den Mantel hängt er von seinem Hals zu seiner Seite ein Schwert, und auf seinem Haupt: eine [weiße] Kappe, darüber: ein mogrebiner Tarbusch[3] im Werte von nur 2 Real. Über dem Tarbusch: eine weiße iḳdāda[4]. Über der ḳdāde eine bagdadische Caffije[5] im Preise von 6 maǧīdis [XXVII].

c) Der Schauzug (Zaffe) vor das Dorf.

Die Frauen bekleiden im Hause des Bräutigams eine Worfgabel aus Holz, und zwar bekleiden sie sie mit den Brautkleidern und legen ihre [der Braut] Schmucksachen aus Silber und Gold darüber und machen sie gleich einer Menschengestalt. Die Schwester der Braut trägt sie und tanzt mit ihr vor dem Bräutigam. — Und die Schützen sind bereit zum Schauzug und zum Schießen.

Danach kommt der Bräutigam aus dem Hause und geht zur Quelle, und alle ihm befreundeten Leute klatschen hinter ihm in die Hände und singen ḥōmidā, ḥōmidā. Und einer oder zwei von den Freunden des Bräutigams tanzen vor ihm mit Schwert und Schild. (Abb. 18). So geht er zum Platz an der Quelle, während die Gewehre knallen und die Männer Zaffe machen und die Frauen hinter ihnen singen, bis man zur Quelle gelangt. Und die Männer machen Zaffe (d.h. hier: sie singen und schießen) die ganze Zeit hindurch[6]. [XXVIII]

---

[1] O.Gl.: Neuerdings haben sie begonnen, auch Unterhosen anzuziehen.

[2] D. i. ein schwarzer Mantel aus feinerem Stoff als die gewöhnliche ʿabāje, häufig um den Hals Goldstickerei tragend.

[3] D. i. ein dicker gewirkter Fez mit langer Quaste, den die Bauern zu tragen pflegen.

[4] O.Gl. = Kopftuch. — Die ikd. bezeichnet das weiße baumwollene Kopftuch = ḥaṭṭa bēḍa.

[5] Die b. C. ist ein seidenes Kopftuch.

[6] Es ist noch zu erwähnen, daß bei der Zaffe ein geschickter Mann mit dem Hochzeitsschwert in der Hand vor dem Bräutigam hergeht und zugleich als Vorsänger fungiert.

ḥomidá, ḥomidá!
Und ihr Henna, o Henna!
Ihr Handteller, dieser mit Henna gefärbte!
Er hat uns geschlagen und ging fort,
Der Liebling des Morgens,
Er schlug uns durch seinen hohen Wuchs,
O wie klingen seine Fußspangen!

Oder sie singen folgendermaßen:

Und der Schöne besät sich einen Landstreifen[2],
Und wir sind Wächter über ihn!
Und der Schöne besät sich ein Stück Lohnland[3],
Und wir sind über es Hüter!

Oder sie singen auch so:

ʿAbd el-ḥamīd[4], o du Sieger,
Und mit deinem Schwert haben wir die Mauern zerstört!
ʿAbd el-ḥamīd, habe keine Sorge,
Dein Heer sammelt sich!
ʿAbd el ḥamīd, habe keine Sorge,
Dein rotes Schwert tröpfelt von Blut!

Wenn man zur Quelle gekommen ist, stehen die Frauen und tanzen für sich, während die Männer, welche Schützen sind, ein Ziel aufstellen und mit Kugeln zu schießen beginnen. Manche treffen es [das Ziel], manche treffen es nicht. Wer es trifft, dem rufen sie zu: Bravo[5]! [XXIX]

d) Zug zurück ins Dorf. Belustigungen auf dem Festplatz.

Danach kehren sie in Zasse von der Quelle, so wie sie gekommen sind, zurück, bis sie zum geräumigen Versammlungsplatz kommen, der die Männer alle faßt.

[1] Von √ ḥmd = loben, abzuleiten vgl. Burckhardt, Beduinen u. Wahaby, S. 69. Das dort erwähnte ḥamude bei der sahge ist natürlich dasselbe wie ḥomidá.

[2] O.Gl. = ein Landstreifen. Mares hier nicht vom verlosten Lande gedacht wie ZDPV 28, S. 31 (Dalman), da es in Lifta keine Verlosung gibt.

[3] škara ist ein kleines Stück Land, dessen Ertrag der Besitzer als beneficium (etwa für den chatib) oder als Lohn (für den Pflüger) bekommt. Das Wort ist Lehnwort aus dem Aram. bezw. Assyr., vgl. Meissner, Neuarab. Gedichte aus dem Irâq (Mitteil. d. Sem. f. orient. Sprachen. 2. Abt. Jahrg. V (1902), S. 127, Anm. 8).

[4] Der ehemalige Sultan.

[5] Bei Littmann, Arab. Beduinenerzählungen 22,15 und 30,25 ʿafa + Suff. = Bravo. ʿafarim kommt aus dem persischen, vgl. Landberg, Proverbes S. 8.

Die Leute des Bräutigams stellen die Polster zurecht und das Gerät für den Kaffee und den Zucker und den Tabak und den Tombak[1], das alles und dazu noch die Milch auf Kosten des Bräutigams.

Danach veranstalten die starken Männer Stampfreigen[2]. Sie fassen einander an den Händen, beginnen Stampfreigen zu machen und zu singen: [XXX]

O du mit Fußspange und Armband, deine Fußspange klirrt!
Seit dem Tage, da ihr mich verließet, bin ich traurig.
Seit dem Tage, da ihr mich verließet, ohne mich in Kenntnis [zu setzen,
Suche ich nach meinem Vertrauten, zeigt mir [den Weg]! Noch [ist er nicht erschienen.
Noch ist er nicht erschienen, ihr Leute, er macht mir Kopf- [schmerzen.
Seine Brüste sind Silber und reines Silber, groß wie eine Tasse,
Groß wie eine Tasse, eh, und kleiner. Meine Tränen fließen [nieder
Wegen meines Vertrauten, welcher fort ist, noch nicht sichtbar [geworden ist.
Zwischen mich und den mit der Stirnlocke ist eine Entfernung[4] [gekommen.
Wenn ich daran schuld bin, so will ich einen Boten senden,
Wenn ich daran schuld bin, o meine Augen, —
Alles, was du forderst, liegt mir ob, jede Art Gut.

Wenn man dann zu ihnen sagt: „Es genügt, ihr alle, bedient die Anwesenden!" dann schweigen sie. Die Angehörigen des Bräutigams gehen hin und beginnen mit der Dienstleistung für die Anwesenden. Und die Verwandten des Bräutigams gehen hin, schlachten Schlachttiere und bereiten das Essen, bis es etwa 6 oder 7 Uhr wird. [XXXI]

e) Das Bedanken der Geschenke.

Alle Freunde versammeln sich auf dem bekannten Platz, und man stellt einen an, welcher für den Bräutigam [den Dank] ausruft[1]. Dieser muß gescheit sein und die Namen derjenigen behalten, welche Hochzeits-

[1] Persischer Tabak für die Wasserpfeife.

[2] Er ist im allgemeinen im Süden des Landes wenig beliebt im Vergleich zur Sahge, im Norden ist das Verhältnis umgekehrt, s. Dalman, Diwan S. 267 f. Baumann, PJB. 1908 S. 70.

[3] miswar eigtl. Marsch.

[4] Durch O.Gl. so erklärt.

geschenke geben. Die Verwandten des Bräutigams geben zuerst Hochzeitsgeschenke. Manche unter ihnen geben ½ Lira, manche 1½ maǧidis, manche mehr oder weniger, der Rest der Versammelten ½ maǧ. oder 5 beslik[1]. Für jeden einzelnen muß er laut ausrufen und sagen: „Gott vergelte dir, o Achmed, und dies ist eine Liebe[serweisung] auf das Haupt [zu Ehren] des Propheten! Gott vergelte dir, o Achmed, und dies ist [eine Liebeserweisung] auf das Haupt dieser Versammlung, Kleine und Große, und das ist ein Real maǧidi in Baar. [XXXII]

Wenn der Bräutigam eine zweite Hamule eingeladen hat, so treffen sie untereinander eine Verabredung. Unter ihnen sagt der eine: „Laßt uns gehen!", nämlich derjenige, welcher mit dem Bräutigam etwas zu tun hat. Der aber nichts mit ihm zu tun hat, sagt: „Haben wir irgendeinen Anlaß, daß wir gehen und uns Mühe machen sollten? Sammelt für ihn, was dabei herauskommt, und schickt es ihm!" Dann sammeln sie untereinander.

Ist einer unter der Versammlung der Anwesenden, der kein Geld hat, weil er arm ist, so muß er sich etwas borgen und geben, sonst sprechen die Leute über ihn und sagen: „Das ist ein Lump!" Und ist bei ihm Hochzeit, so kommt niemand zu ihm[2]. [XXXIII].

Wenn sie mit dem Sammeln untereinander fertig sind, dann rechnen sie es aus, 1 Lira oder 2, und schicken es mit einem der Anwesenden. Der kommt zum Platz des Bräutigams, an dem er sitzt, gibt es dem Ausrufer und sagt etwa: „Das sind Hochzeitsgeschenke für den Bräutigam vom Hause Šannaʿ". Und der Ausrufer ruft: „Gott vergelte euch, o Haus Šannaʿ, und dies ist eine Liebe[serweisung] für den Propheten! Gott vergelte euch, o Haus Šannaʿ, und das sind 2 französische Lira!" Und der Bräutigam sagt: „[Gott, mehre euer Geld!" [ich danke!]

Wenn er Freunde oder Verschwägerte in einem zweiten Dorf hat, so bringen sie ihm ein kawad[3] mit, wohnen der Hochzeit bei und schenken wie die anderen. Der Bräutigam aber ist verpflichtet, jedem von ihnen je ein Kleid zu geben.

Wenn die Geschenke erledigt sind, berechnen sie, wieviel sie zusammen bekommen haben. Dann geben sie dem Bräutigam etwa 4 oder 5 Real [maǧidis], um sie der Braut als Hochzeitsgeschenk zu geben. Das übrige nimmt der Vater des Bräutigams. [XXXIV].

[1] Ein Beschlik etwa = 45 Pf.

[2] Der Absatz unterbricht die Darstellung.

[3] „Führung," bestehend nach Dalm. in einem Schlachttiere.

f) Das Abendessen und Befriedigung der Angehörigen der Braut.

Sind die Geschenke und das Ausrechnen beendigt, so gehen die Angehörigen des Bräutigams, um die Speise zu bringen, 10 oder 15 Holzschüsseln, je nachdem es mehr oder weniger seiner Verwandten sind.

Die Frauen bringen die Schüsseln auf ihren Köpfen und singen, während sie die Schüsseln tragen und zum Platz der Geschenke kommen:

Mache viel die Reisspeise, o Abu Aḥmed,
Wir sind Fremde und verlangen nicht ein wenig,
Mache gedrückt voll den Minsaf[1] für Abu Slēmān,
Gerne geschieht es ihm![2].

Wenn sie gekommen sind, essen alle. In den Schüsseln befindet sich Brotstücke und Fleischbrühe unten, über den Brotstücken gedämpfter Reis[3] und über dem allem Fleisch. [XXXV]

Danach sagt man: „Jünglinge, vorwärts, laßt uns Braut und Bräutigam bringen!" Und man bringt den Oheim der Braut mütterlicher- und väterlicherseits zum Platz des Bräutigams, und man will sie zufriedenstellen. Man beginnt mit ihnen über das Geld zu reden. Manche geben ein Kleidungsstück (einen seidenen Kaftan) und 2 Lira, manche nehmen 4 Lira, und manche sind unzufrieden und sagen: „Das ist [zu] wenig, und ich werde verlieren[4], so lange ich lebe." Dann macht er Geschrei, ist ärgerlich und wirft das Geld hin. Ist nun der Vater des Bräutigams nicht verständig, so sagt er: „Ich gebe nicht mehr als so [viel]. Magst du nun anziehen oder dein lebelang nicht anziehen, [nur] dies bin ich schuldig, und wenn du mehr willst, so nimm es vom Vater der Braut!" Hat nun der Vater der Braut Lust, ihm ein Kleid zu geben, so muß er es notwendig aus seiner Tasche bezahlen, und so begleicht er die Sache. [XXXVI].

g) Ankleidung der Braut und Zug der Braut zum Haus des Bräutigams.

Wenn er den Oheim mütterlicher- und väterlicherseits befriedigt hat — die Braut weigert sich [bis dahin], die Hochzeitskleider anzu-

---

[1] Der Minsaf ist eine große Schüssel von Metall, auch bei den Beduinen üblich beim Auftragen der Speisen.

[2] Wörtl.: Geehrt seien seine Augen.

[3] D. h. körnig gekochter, nicht zerkochter Reis. Die Bezeichnung imfalfal ist von filfil-Pfeffer abgeleitet, obwohl kein Pfeffer verwendet wird.

[4] Wegen der Geschenke, die er dem Paar lebenslang gelegentlich zu machen hat.

ziehen, und sagt: „Ich ziehe nichts an, bevor meine Oheime väterlicher- und mütterlicherseits kommen und mir sagen: Ziehe an, wir sind zufrieden, und du bist uns willkommen“[1] —, danach [erst] zieht sie an und kommt aus dem Hause. Die Frauen und Mädchen begleiten sie und halten sie. Sie hat ihr Gesicht verhüllt[2] mit einem dünnen, seidenen Tuch [Es ist unerwähnt geblieben, daß über den Kopf der Braut ein seidenes Kleid gehängt wird, das ihre Figur vollständig vermummt, s. Abb. 17] und ist geschmückt mit der miznaka[3]. Sie kommt aus dem Hause ihres Vaters heraus. Die Gewehrträger sind an der Tür anwesend, und in dem Augenblick, da sie herauskommt, wird geschossen. Und die Stute ist bereit, man läßt sie auf dem Rücken der Stute reiten und gibt ihr ein Schwert, und sie hält es zwischen ihre Augen an ihre Nase. Ein Teil der Männer führt diese Stute, und die Frauen begleiten sie unter Gesängen, welche wir nunmehr nennen: [XXXVII]

Empfange eine glückliche Nachricht, o Othman, wir haben deine [Taube gebracht,
Eine Taube, die für dich girrt,
Eine Taube, welche zu dir sagt:
O mein Geliebter, erzürne nicht deine Mutter!

Wenn sie am Hause ihres Nachbarn vorüberkommt, muß der Hausbesitzer, der ihr Nachbar ist, ihr entgegen gehen und ihr Geld geben, soviel er eben will[4]. Und wenn er das Geld gibt, sagen die Frauen, welche singen: „Gott vergelte dir, o abu Ahmed! Gott vergelte dir zum zweitenmal[5]! Du, dessen Andenken Gott geehrt machen möge! Es hielt sich auf eine Gazelle im Tale!“[6] — Manche Leute werfen Salz auf die Köpfe der Vorübergehenden aus Furcht vor dem bösen Blick, und einige Leute halten die Kaffeeröstpfanne und legen Feuer und Weihrauch auf sie und begleiten[7] Braut oder Bräutigam — [ebenfalls] aus Furcht vor dem bösen Blick. [XXXVIII]

---

[1] D. h. wir werden es euch künftighin mit Geschenken an nichts fehlen lassen.

[2] So in der O.Gl. erklärt.

[3] O.Gl.: d. h. Halsketten aus wazari-Stücken [1 w. = 2 beschlik = ca. 1 M.] und Gewürznelken, und zwar sind sie aufgereiht an einem Faden, und sie trägt sie an ihrem Halse.

[4] Wörtl. er und seine Freigebigkeit, er im Verhältnis zu seiner Freigebigkeit.

[5] O.Gl.: d. h. weil du zum zweitenmal Hochzeitsgeschenk gegeben hast.

[6] O.Gl.: d. h. du wohnst an einem schönen Platze, du bist gut und dein Haus.

[7] O.Gl.: d. h. sie gehen mit ihr.

h) Vorgänge im Hause des Bräutigams.

Und [so] bleiben sie gehend bis zum Hause des Bräutigams. [Dort] lassen sie die Braut von der Stute absteigen, und es ist ein Wasserkrug und ein Stück Teig zur Hand. Sie setzen den Krug auf den Kopf der Braut und lassen sie den Teig mit ihrer Hand fassen. Wenn sie eintritt auf die Schwelle, hält sie den Krug nicht fest, eine unter den Frauen faßt den Krug, daß er vom Kopf der Braut fällt, und das Wasser ausgegossen wird. Und die Braut klatscht den Teig auf den Türsturz und tritt ein. Wenn sie eintritt, stehen die Frauen neben der Wand und verzieren sie mit bark[1] und schmücken sie[2] für den Bräutigam. [XXXIX]

Der Bräutigam befindet sich unter den Versammelten. Er sowohl wie die Versammelten kommen unter Tanz. Einige von den anwesenden Jünglingen schlagen den Bräutigam, damit er nicht zaghaft, sondern freudig sei und sein Herz stark. Einige von den verständigen Männern halten von ihm die Schläge ab. Er flieht und tritt in das Haus ein. Wenn er zu den Frauen eintritt, hat er ein Schwert bei sich. Er zieht es aus seiner Scheide und geht zur Braut und legt die Schneide des Schwertes auf ihren Kopf. Sie faßt das Schwert mit der rechten Hand an seinem Griff[3], während ihre linke Hand auf der Spitze des Schwertes ruht. Auf dem Gesicht der Braut ist ein dünnes Tuch, und er hebt es mit der Hand von ihrem Angesicht. Und er zieht das Geld aus seiner Tasche — viertel maǧīdis und Beschliks — und legt einen Beschlik zwischen ihre Augen und sagt: „Das ist eine Liebe auf den Kopf [= zu Ehren] deines Vaters." Dann legt er ihn in ihre Hand und bringt einen anderen, und wieder legt er ihn zwischen ihre Augen und sagt: „Das ist eine Liebe auf den Kopf deines Bruders," und legt ihn dann in ihre Hand. Und zuletzt, wenn die Hochzeitsgeschenke erledigt sind, bringt er ein Taschentuch und wischt die Verzierung [mit Goldschaum] von ihrem Gesicht ab und steht zur Rechten. Nun beginnen die Frauen, ihre Hochzeitsgeschenke zu geben. Manche unter ihnen geben 1 Beschlik oder $^1/_2$ Beschlik und sagen [dabei] zu ihr: „Nimm dein Hochzeitsgeschenk, o N. N.!", bis alle Anwesenden fertig sind. Dann gehen die Frauen von ihr fort. [XL].

Sie bleibt mit ihrem Gatten zurück, und sie schließen hinter ihnen

[1] O.Gl.: d. h. Blattgold.

[2] O.Gl. sie machen sie bereit. Dieser Akt ist die sogenannte ǧelwe, welche bei städtischer Sitte sehr andere Formen annimmt, siehe Dalman, Pal. Diwan S. 254.

[3] So der O.Gl. so erklärt.

die Tür. Sie hat Fellachenschuhe[1] an und ist nicht gewillt, sie auszuziehen für das Lager[2], bis er ihr Geld gibt, einen maǧīdi oder mehr. Dann zieht sie all ihre Kleidung aus und läßt nur das dünne Hemd (tōb) an. Manche von den nichtsnutzigen Burschen horchen an der Tür, was der Bräutigam zur Braut sagt und was sie ihm antwortet.

Am Morgen, wenn der Tag anbricht, ist er verpflichtet, ein Schlachttier mitzubringen, es zu schlachten und davon ein Frühstück zu bereiten[3]. Wenn sie gefrühstückt haben, dann gehen sie alle zu ihren Ort.

Der Bräutigam bleibt 7 Tage lang feiernd[4], — und die Leute kommen zu ihm, aber nur am Tage, niemand kommt zu ihm abends, nicht einmal seine eigenen Angehörigen. [XLI]

Wenn jemand einen Tausch[5] eingegangen ist, so zahlt er kein Geld für seine Frau.

i) Verhalten bei mehrfacher Verheiratung.

Wenn es in seinem Vermögen steht, mehr als eine zu heiraten, so läßt er [sich] nicht zu kurz kommen[6]. Das ist bei den Liftensern etwas Erlaubtes, weil sie Muslims sind. Aber er muß jedesmal den Preis für die neue Frau bezahlen. Aber es ist nicht möglich, daß man ihm Saḥǧe macht, weil das eine Ehre ist, die man [nur] dem erweist, der zum erstenmal heiratet. Ebenso ist es unmöglich, daß man ihm eine Zaffe veranstalte. Aber die Freunde geben ihm Hochzeitsgeschenke, und er bereitet ihnen ein Mahl nach der Gewohnheit. [XLII].

---

[1] Der waṭa ist der gewöhnliche, plumpe Fellachenschuh. In Lifta dürfen die Frauen außer ihm nur noch die ṣurmai (pl. ṣarami), den arabischen Schuh von etwas feinerer Form tragen, nicht aber die kundara (pl. kanādir), den europäischen Schuh, den z. B. die christlichen Frauen in ʿAin Karim, auch die mohammedanischen in eṭ-Ṭūr, Bethanien u. Abu Dīs anziehen dürfen. Eljās teilt mir mit: „ir-rǧal fi lifta biṣīr jilbsu kanādir amma-n-niswān laʾ, lešin libs il-kanādir jāsik ʿind in-niswan jaʾni ida libsu (au libisn) biṣīr ʿalehim ḥaki ubikūlu ʿanhim in-nās inhin ʿāṭlat“ = „die Männer dürfen in Lifta kanādir tragen, aber die Frauen nicht, weil das Tragen der k. für die Frauen unpassend ist, d. h. wenn sie [solche] anziehen, kommen sie in schlechten Ruf. Die Leute sagen von ihnen, sie seien schlecht.“ Hochzeitsschuhe und Kleider für die Braut besorgt der Bräutigam.

[2] Das man nicht mit Schuhen betritt. Sie weigert sich damit, sich dem Manne hinzugeben, bis er ihr Geld gibt.

[3] O.Gl.: d. h. er ladet dazu seine Verwandten und die welche aus einem anderen Dorf da sind.

[4] D. h. er arbeitet nichts; aber von einer „Königs“-Woche ist nicht die Rede.

[5] D. h. wenn die Schwester des Bräutigams den Bruder der Braut zu gleicher Zeit heiratet.

[6] D. h. er nimmt soviel Frauen, wie er nur kann und darf.

Arabischer Text.

ʿawājed el-ḫuṭbe walġize bilifta.

1) et-taṭbīk.

iḍa čān insān ḥabb itġauwaz udauwar waʿġabatē(h) waḥde fi hal-bäläd, baʿdēn birūḥ lahlē(h) bikillhim: ana biddi bint iflān, in kān bitrīdu tġauzūni. wiḍa ḥabbu abū(h) wimmē(h) birūḥu lahl il-bint bikūlū-lhim: in čān ibtistaḥsnu taʿṭūna hal-bint labn-na. win ruḍu uṭāb-ilhim, bikūlū: ahlan wasahlan, fīḍu wiflḥū. ubiġāubūhim: kaṭṭar allā ḫērkim! uintu, marḥaba biču[1]! ubintču ġālje ʿindna. [I] ufi halmidde bikaddmū-lhim kahwe uakl min el-mauġūd. ubaʿdha biʿṭu ahl il-ʿarīs ḥabar lahl il-ʿarūs: inču ḥaḍḍru ḥālku, el-jôm el-flāni miṅġib el-ġamāʿa wimniġi ʿalēčim lanuḫṭub il-binit. ubaʿdēn bikūlū-lhim: ḥāḍrīn, ahlan wasahlan, fi čill wakt, in ġītu, mistʿiddīn [II].

2) el-ḫuṭbe.

a) Die Festsetzung des Preises.

ubaʿd ma idūr el-ḥaki wittifku ahl el-arīs wil-ʿarūs, biġammiʿ abu-lʿarīs karāibē(h) kadar ʿišrīn au ṭalāṭīn insān kadd mā-lu (i)mḥibbīn ubōḫuḍ maʿāh) arbaʿ ḫams irṭāl sukkar uroṭl kahwe wilḥaṭab wid-dsūt uġamīʿ el-mhimmāt min abu-lʿarīs ubimšu ʿala abu-lʿarūs[2] wibtistakbilhim ubihaiji-l-frāš lil-kʿad wil-ḫidāme[3] ubikʿadu. [III] baʿdēn abu-lʿarīs binḫi nās jiḍbeḥuʿḍ-ḍabājeḥ ujiṭbeḫu er-ruzz ubiḍallu fi taʿlīle[4] ḥatta jistwi ṭ-ṭabīḫ. ulimmin jiġmaʿ abu-lʿarīs karāibē(h), biġi kamān ḥarīm ubikūnu min ḫālhim fi dar el-ʿarīs ufi hal-midde birkṣu ubiġannu, ulākin bäss en-niswān, ulakin er-rġāl bäss bitḫarrafu saua ʿan emūr el-ʿālam. ubaʿdēn birūḥu ʿr-rġāl laḥalhim ʿala dar el-ʿarūs, uʿukb sāʿa bilḥakin-hin el-ḥarīm ubiṣīru iġannu wizaġirtu, bäss iṣalu lad-dar. [IV] baʿdēn biġuʿr-rġal ʿala ḫurrāf el-ʿarūs ubikūlu labuʿlʿarīs: čīf! rāḍi maʿak insibak. illi baddak tuṭlub bintē(h)? čīf! ḥakētē(h) urāḍi? kabl mā jiḥčuʿlʿālam fi hal-masʿale uma jaʿṭiš witṣir faśle! wiḍa faśal haġ-ġamaʿa, faślithim ibtiswa arbaʿ banat. ubiġawibhim abuʿlʿarīs ubikul-lhim: ja ġamaʿa, ḥaketē(h) uraḍi maʿai. uana

[1] O.Gl.: jaʿni kadd ma bitridu, (i)mnidfaʿ-lčū.
[2] O.Gl.: jaʿni dārē(h) = jaʿni ʿukb el-ġjāb.
[3] O.Gl.: nār ukahwe ututin.
[4] O.Gl.: ḥadīṭ uḫurraf.

ḍamir ʿahar-rāġġal inne(h) ma jifṣilna ulo noḥid binte(h) balaš. bikulu-le(h): ma dām hek! nadu abu'l'arus! [V] ubiġi abu'l'arus ubikūlue(h): taʿal, ukʿud han! ubikʿid ubiġi abu'l'aris ubiḥki maʿ abu'l'arus ubikil-le(h): ja flan! iḥna ġajnak, ana ukaraibi, uṭalbin minnak hal-bint iflane, ubikul: jā ġamāʿa, marḥaba hčū! ubikulule(h): iḥna maʿṭinak alf līra ġaza mā aʿṭetna bintak. ubikul: makbūl minčū, ja nasaibi, intu aʿṭetūni alf nera uana fājit liwiġ allah taʿala minhin ḫams mīje ufajit linnabi ʿale(h) eṣ-ṣalah wis-salām mīten uḫamsīn. wibkūn ḥāḍir akabir en-nās el-maġmūʿin min abu'l'arūs uabu'l'aris, ubiṣīr ikūl: ana fājit-lak, ja flān, ʿaṣara uana fajit-lak, ja flān el-flani, ḫamse. [VI] ubiḍall ifut labaʿḍ en-nas min hal-mauġūdin, ḥatta jiṣfa ʿala sīʿr il-bäläd, usīʿr il-bäläd ḫamsīn nera. ubaʿden bikulu-le(h): marḥabā-bak! bičti tfūt. ubikūm abu'l'arīs. ubikūn maʿā(h) mauġūd ʿišrīn au talatīn nēra fi ʿibbe(h)[1] ubikūm labu'l'arus ubikul-le(h): iftaḥ īdak! bism allāh er-raḥman er-raḥīm, hē waḥed, itnēn, ṭalāt, uʿahal-mʿaddal. ubikille(h): jā nsībi, maʿāk hum il-ḥāṣlāt maʿāi, uwakt in oḫid bintak buaffī-lak tāli-s-sjāk [VII].

b) Bestimmung des Wakīl für die Braut.

ubičūn el-ḫaṭīb ḥāḍir ubiġi ʿl-ḫaṭīb ubiruḥ fi miṭraḥ laḥalē(h) fi ḫilwe. uin čanat el-ʿarūs bāliġ, biwaddi ṭalāṭ išhūd laʿind el-ʿarūs. ubiruḥ waḥid min-il-ḥaḍrīn minhim ubisʾal elʿarūs: minu wačīliċ fi ġawāziċ ʿala flān ibn iflān? ubitkun el-binit mitl ez-zaʿlāne ubitṣir tibči utitʿazzaz ʿala radd es-suʾāl. ubiʿidu ʿalēha: iḥči, jā bint! lēš mā bitriddi? iḥči riddi! leš misthīje? mīn wačīliċ fi ġawāziċ ʿala flān ibn iflān? la tistiḥīš, ja baʿd ʿammiċ! hade ʿādet en-nas uhāda ḥalāl muš ḥarām wil-ġīze sitre btinsitri. wil-baʿḍ bičun mistaʿġil bikul: jalla, iḥči, ḫallṣi! baddna nruḥ. ubaʿd el-ḥarim bikulu: tḫarrafi, jalla, iḥči, la tistḥīš! ubitkul: wačīli abui (aḫui, ʿammi) [VIII].

c) Das Versprechen und Rezitation der Fāṭḥa.

ubiruḥu'š-šhūd laʿind el-ḫaṭīb ubirkaʿ abu'l-bint wil-aris ʿind el-ḫaṭīb ikbāl baʿḍhim bikanbzu[2].

eṣ-ṣfaḥ: ulimmin bukʿdu ʿind el-ḫaṭīb bimsik abu'l'arus wil-ʿarīs iden baʿḍ ubikil-lhim eš-šeḫ: baḫḫru fi baʿḍ. wiwwal ma biḥči maʿ abu'l'arūs ubikil-le(h): aʿṭēt bintak flane, zauwaġta(h) laflan ibn flan ʿala ḥasab wikalatak? ubikul-le(h): aʿṭet. ubikul

[1] O.Gl.: ukadı mā biḥṣal maʿa h la-hadāk el-wakt.

[2] O.Gl.: au bidikku ʿr-rīche.

lal-ʿarīs: ikbilt flāne bint flān linikāḥiha zōġatan lak[1]? ubikil-lē(h): ikbilt. ubiʿīd ʿalēhim hāda-l-ḥadīṭ ṭalaṭ marrāt [IX]. win mā čān fī ḫaṭīb fil-bläd, birūḥu laʿind el-kādi ʿala-l-mdīne. ubaʿdēn bikruʿl-fāṭḥa hum wilḥaḍrīn. — ʿukbēn bikuluʿl-ḥāḍrīn lil-ʿarīs: imbāraċ, jā flān! imbāraċiʿlʿarūs! ubikil-lhim: allā ibāriċ fīċu! ubikūm bibūs rās abuʿlʿarus jaʿni ʿammē(h). ubaʿdēn bišrabu-l-ḥāḍrīn kahwe ubikūmu ubirūḥu kull wāḥed ʿala bētē(h). ufi halmidde jibkēn el-ḥarīm iġannēn [X].

3. Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit.

a) Das Verhalten des Bräutigams.

ubibkaʿlʿarīs ʿind ahlē(h) uhī ʿind ahlā(h) umā biṣīr išūfā(h) wiḍa ʿltaku fi ʿd-darb, lāzim tirġaʿ, umā biṣīr itḥākīh. wiḍa iġa ʿa-dār ahlā(h) ṭallāb ġaraḍ au jitʿallal, lāzim hī tiḫriġ min el-bēt willa titḥabba fi maḥall mā išūfā(h) uhāḍa muš ḥarām, bal ḥaia utakmīl nāmūs. [XI] ubaʿdēn mā bihdīha ši illa ida mā kidir jōḫiḍha kauām uiġa ʿalēhim ʿjād, jaʿni: ʿīd eḍ-ḍḥije—ʿīd iċbīr ʿind el-aslām — au ʿīd en-nabi mūsa, mōsam iġmaʿ ez-ziāra, jaʿni: ziārit el-ḥaram wiṣ-ṣaḫra win-nebi mūsa. uhāḍa bikūn hēk: bizūru en-nabi ġumʿa wiṣ-ṣaḫra wil-ḥaram talāt ġumʿa. uʿala ʿīd eḍ-ḍḥije biwaddī-lha ʿarīsha ḫaruf ṭaijib uʿala ḥasab kidrtē(h) nuṣṣ līra au maġīde ʿalaʿl-akall. uʿala iġmaʿ el-mōsam: minha auwal ġumʿa linnabi mūsa mā baʿīṭhāš iši utāni ġumʿa bikūlu-lha ġumʿit ez-zuġbīje mā baʿṭīhāš iši utālit ġumʿa ġumʿet el-ḥalāwe uſī mīn bōḫid-lhā raṭl ḥalāwe wirjāl maġīde, wil-anzal[2] nuṣṣ raṭl ḥalāwe unuṣṣ maġīde, wil-ġumʿaʿr-rāblʿa — bikulu-lha ġumʿet el-ḥazāna — ubaʿṭūhāš iši. [XII].

b) Ereignisse, welche Aufschub der Hochzeit verlangen.

wida amkanē(h) fi hal-midde joḫid ḥaṭībteʿh uḥauwaš maṣāri ta-jūfi tali-ʿs-sjak lahlā(h) umā ṣar ʿariḍ mitl mōt au mitl ʿaskarīje min karaibā(h) au karaibē(h), willa lāzim istanna šahr au šahrēn ḥatta ahl el-mjit au ahl illi raḥ ʿalʿaskar mā ikūnuš zaʿlānn. win kān mījet waḥid min karaibeʿh au karāiba(h) umaḍa šahren usauwu ʿaša lal-mjet utahlile — hādaʿlʿaša baʿmlē(h) ahl il-mījet ubiġmaʿu ahl il-mījet kill ahl el-bläd ubiḥḍruʿl-ḥaṭīb uhū bikra min el-kurʿan wibkul tamalli: lailaha illaʿllah wil-ġamaʿa bitkūl

[1] In diesen feierlichen Fragen zeigt sich der Einfluss von Literatursprache.
[2] O.Gl.: jaʿniʿl-fakir.

waraḥ kuḏar ḫamsa usabʿin alf marra ʿāẓim ǧiḍḍu ʿalaʾl-kulil arbʿīn šahṛ ufil-ahir bikraʾl-haṭib laḥalēh mnil-kurʾan wil-ǧamāʿa našṭīn. ubaʿden biḍḍru ahl el-mjet el-akl ubōklu ubiruḥu el-kull ʿala bete(h). XIII] ubaʿdhaʿfarīs biǧmaʿ karaibe(h) wimḥibbinet(h) kadar ʿašar zlam min iʿjaʿ el-bälädʾ ubiruḥu ladar el-mijet ubikululēh: ja ʿammi, hädaʾl-kas ʿa-kull en-nas wil-mot ḥakk umat illāh, allāh jirḥameḥ! win čan btismaḥ-lna, baddna nǧanwiz ḥali ulad. ubikul abuʾl-mijet: unau imbarač ʿalēčim, ana aḥabb ʿalaije itǧanwzuiim wičattir allāh ḫērkim uana auwal ma bruḥ ʿal-ʿurs uma bčun zaʿlan. wibuiʿlli mät hada mat ʿanni uʿanču. [XIV].

c. Besorgung der Hochzeitskleider für die Braut.

ubikūlulēh): čattir hērak! inšallāh el-jom el-ṯani minruḥ niči lal-ūlad witfaḍḍal maʿana. wil-jom illi oʿadu fih biwaddu nas labuʿfarūs ubikululēh): ḥaḍḍir ḥālak ta-nimši ʿala bet laḥm au ʿalaʾl-mdine! ubikul: bisr. wil-jom illi baddhim jimšu fih bohduʿfarūs uiḫt elʿarūs uimmā maʿaha uabuʿfaris uimm ilʿaris ubimšu ala bēt laḥm ʿalaʾl-ḥanāǧa illi bikun ʿindeh ʿafs elʿirs ubiṣīru iǧibu min hafʿafš wilʿarus btitnakka illi biʿǧibha uabuʿfaris bilfaʿ el-maṣari. wilʿafš bikūn: [XV] el-kamiṣ uhāda bikun ibjad baft umin fōk el-k.: tob abu kuṭbe, ḥarir. mlauwan aḥḍar uiḫmar usiʿreh talāt lērāt au talāt urubʿ au unuss uankaṣ ʿan ṭalāṭ mā biṣīriš. ufōk abu kuṭbe: ǧubbet ǧūḫ imma aḥḍar au iḫmar bitkun imharraǧi ʿirk el-ward. siʿra sitt au ḫamsa maǧīde uinkaṣ ma biṣirš. umin fōk abu kuṭbe: iḫzām kašmīr ḥarīr imbauwan iṣfar uiḫmar uileh diččiʾ siʿreh talat maǧdijat au takat unuss ubaʿdeh).

šambar ʿala rāsā(h) ismar ḥarīr ibtilbsē(h) badal el-ḫirka[3] uʿaleh diččī min ḥarīr iḫmar uhādi btiswa maǧdi unuss au maǧdijen. wiš-šambar ḥakke(h) lerten fransawi au aktar uankaṣ ma biṣirš. win čān lilʿaris ḥaijat au ʿammat čill waḥde biʃtru-lha tob ihdari bikun iḥḍar uiḫmar ubisammu(h) midḥal. [XVI] ubiǧannu wakt izimmuč-čiswe wirǧaʿu ubikūlu:

iḫna ḥaḍarna ʿal-mdīne ntāǧir
ujā rabbi jelkēna ṭaman mījet tāǧir
maʿṭaman mījet muǧrabi.

uammaʿṭ-ṭakijeʾl-mṭarraze min ḥarīr btiʃtǧil-huʿfarus ʿale uda(h). wida kān maʿirfitš btiʃtrīhā min ǧer nas ūl-bälädʾ. uǧer jom bikulu

[1] O.Gl.: jaʿni zmeḥar.
[2] O.Gl.: šaraib.
[3] O.Gl.: uhi ʿibʿa min kmaš ilbilbisha ʿal jom wakt ez-zaaf ubitkun bjula

lal-ʿarus uimm elʿarūs: jallā(h) ʿal-mdīne! ubiruḥu laṣ-ṣījāġ ubiṣīru iġību asāwir fiḍḍa ubilabbsūha lal-ʿarūs itkāishim ʿala īdēha wiḍa aʿġabuha, abuʿlʿarūs bidfaʿ hal-marra ʿl-maṣāri uhū illi bifṣil kamān. uṭaman eṣ-ṣīġa bikūn ṭalāṭ nerāt uhim: [XVII]

ġōz asāwir wiznāka ubisammūha ahl lifta ʿirwe biwaṣṣu ʿalēhaʿṣ-ṣājeġ idukkā(h) min fuḍḍa nāṣḥa ujiṭṣilha. ḥakkā(h) nēra fransāwi au ḥams maġīdjāt uabuʿlʿarūs bidfaʿel-maṣāri. ulimmin bittimm eṣ-ṣīġa biġību

ḏahabe bisammūha kabak ṭamanha ḥams lērāt ʿiṭmalli uhī dakka ʿiṭmallije bištrūha min ʿind eṣ-ṣerrafe, ubiwaddūha laṣ-ṣājeġ ḥatta iḥiṭṭ-ilha šankal[1] wiʿkifha fil-ʿirwe ubaʿdēn bittimm eṣ-ṣīġa ubitrauwiḥ halʿarūs wimmā(h) ʿal-bäläd, [XVIII]

4. lajāliʿl-faraḥ.

a) lēlt es-saḥġe.

ubaʿdēn abuʿlʿarīs bibdi ʿalēhim[2] ubikul: el-jōm el-flāni baddna nisḥaġ! ubikūlu: mlīḥ, mlīḥ isḥaġ, isḥaġ! ubistakrī-lē(h) wāḥed ikiššš natš mnil-ḥala kadar jom au jömēn kadar mā bikfiʿs-saḥḥāġe. ufi maḥall imʿaijan fil-bäläd ubikūn wasāʿ. ubiṣīr jiʿzim en-nās wifurr ʿalaʿs-sāḥāt wikul: itfaḍḍalu, jā ġamāʿa, ʿala ʿs-saḥġe! ubikūlu: imniġi! uhū ʿalē(h) iḥaḍḍir el-mhimmāt min dist ubirkān kahwe ufanāġīn ubōḫuḏ el-ḥaṭab win-natš ʿalaʿl-maḥall illi baddhim jisḥaġu fīh ubōkud en-nār ubidikk el-kahwe ubiġli es-sukkar maʿ zanġabīl udūde tiṣbġē(h) aḥmar ubitṣīr el-kahwe ḥamra ufihim min biġli ḥalīb usukkar. [XIX] uauwalma biġuʿl-aulād ez-zġar, ubitġammaʿu ʿala maḥall es-saḥġe, ubiṣiru jisḥaġu wilʿabu. ubaʿdēn biġuʿz-zlām, lal-auwal karājeb elʿarīs, ubiṣuffu minsān es-saḥġe fi ġamb el-ḥeṭ ubinkismu niṣṣen, ubikafu ġamb baʿḍ fi ṣaff waḥed, ubiṣiru jiḍirbu ċaff wimūlu ʿa-baʿḍhim el-baʿḍ, winiḫḫu lakiddām wirġaʿu lawara ulal-jamīn ulaš-šmal. uṭūl el-wakt biḥarrku ḥalhim. uġamaʿa bitkul uġamaʿa btiḍrib kaff wiš-šjuḫ wil-iḫtjārije kaʿdīn imkabilhin, jišrabu šīše utitin ukahwe min ċīs elʿarīs. willi bitʿab bukʿud, willi bitraijaḥ min haš-šābāb. bikūm lassaḥġe. ufi baḥr el-wakt biṣīr imḥajaṣa ubiġarrabu mīn el-ġamaʿaʿl-aštar[3] [XX]

ukōl es-saḥġe bikun hēk:

[1] O.Gl.: killab.

[2] O.Gl.: jaʿni biruḥ laʿndhim.

[3] O.Gl.: jaʿni min el-aštar fi kol es-saḥġe uma bitbattel kabl eṣ ṣurbeʿt-tānie.

a) auwalma bibdaʿl-bādi
ṣallu ʿaʿn-nabi ʿl-hādi
bil-auwalēn kūlilēn
daḥfasēn ikrannabēn

wil-ġamaʿa illi bitkūl hadaʿl-kōl, bitʿīde(h) talat larbaʿ ulaḥadd et-taman marrāt wil-ġamāaʿt-tānie bitkul ġerši mitl:

a') šäbāb kūmuʿlʿabu win-nom weš minnech
in-nōm malḥuk ʿalēch wil-mot ma ʿannech
wil-ʿumr zai il-kamar mā binšabaʿ minnē(h)

b) lā titlaʿi ʿas-salālim wil-hauwa ġarbi
lā titlaʿi ʿas-salālim tiġraḥi kalbi

b') jābu nakarīs jābu ʿl-ġibbe ʿl-ḥadra
ġaraḥtni ġurḥ ṭūl el-ʿumr mā bibra [XXI]

ulimmin iḥaijeṣu bikulu hēk:

c) iḥna ʿl-mawāliè umarġūʿ el-ḥukm lēna
wintu ruʿjan el-ġanam turʿu ḥaualēna

c') jā ġazlät el-ġazl fōk eṭ-ṭarārīḥi
wil-ʿēb ʿalli šarad urabʿē(h) maġārīḥi

d) lakʿid ʿad-darib wisbič-lak raṣāṣ ğārīḥ
ričb el-eḥṣān jā wälād bäddē(h) raġil kāriḥ

d') masʿud jā ʿabdna ġābuk el-aṣjade
isjūfhim min dahab wid-dirʿ bulade

e) jā ḥaġġ imḥammad ana tājeb liwiġ allah
tājeb ʿan iš-šēn uamma ʿz-zen lā wallah

e') jā ḥaġġna kāṣdınak fī ḥiml čirsanne
čill id-dauāb tilfit wit-tibn ʿat-talle [XXII]

Lieder der Frauen bei der Saḥğe:

1) niḥna nauēna ʿal-faraḥ
ja nas ṣallo ʿan-nabi

2) hēi ja marḥaba ja ʿzaz mīten ḥamra tzaze
illi mā firḥit bṭallitku tinksir kasr il-kzāze
lululululululēi

3) heija ḥauwaṭṭak ballah min ʿēni nʿen halk allāh
umin ʿēn il-ḥasūde illi mā tṣalli ʿa-rasūl allāh
lolololololololēi

3b) heija ḥauwaṭṭak bjāsīn heija zahr il-basātīn
heija miṣḥaf iżgaijar[1] heija fīdēn iṣ-ṣalāṭīn[2]
lolololololololēi

4) bil-hādi bil-hādi jā šabāb
arʿabtuʾl-blādi jā šabāb

5) ʿal ʿēni wērdu ʿal ʿēni wērdu
jā ġānimēn jā mṣaddirēn

6) zillu min id-darb zillu latimruk haš-šarbaġīje
jā ḫududihaʾl-ward il-ḥmar jā šʿūribaʾl-hēṭalīje [XXIII

uhēke bibku ʿa-has-sālfe lēltēn. auwal lele bisammūha lēlt es-saḥġe uṭāni lēle

b) lēlt el-ḥinna.

uabuʾlʿarīs biġīb raṭlen au ṭalāṭe ḥinna ubiwaddīhin ʿa-dār il-ʿarūs ubirūḥin en-niswān jaʿzimu baʿḍhim el-baʿḍ. ubiġibin el ʿarūs iḥannēnha. win-niswān bizaġritu ubirkiṣu fi dār el-ʿarus wil-ʿarūs kāʿde sākte. ubiġību wāḥde šāṭra mnil-mauġudāt wibtiʿġin el-ḥinna fi baṭie. umin kiṭr el-ḥarīm wil-banāt el-mauġūdāt bitkūl fi ʿaklāch): hal-ḥinna mā bitkaffīš — ubitġūb eswaijet eṭḥīn eš'īr wibtiḥliṭhin maʿ el-ḥinna minšān jikṭar wiʿimm en-nās el-mauġudīn. uḥinnaʾlʿarūs bikun min ḥalēch umā binḥaṭṭiš ʿalēch ṭḥīn eš'ir. ubitčun elʿarūs mḥammame hādāk en-nhār fiʾl-ḥammam. ubiġībinha ʾl-ḥarim ubiṣīrin iḥannen fīha wiġannēn uhī btibki ubiṣīrin ikūlin uhinne iḥannēn fīha: [XXIV]

middi daijātik jā ḫēti hēi
jā baʿd ḫaijātik jā ḫēti hēi
warūḥi nḫaṭṭib jā ḫēti
ḥinnāki mraṭṭib jā ʿāiše hēi
warūḥi nkankiš jā ḫēti
ḥinnāki mnakkaš jā ʿāiše hēi.

au biġannu el-ġinnā wīje hādi:

wimbarḥa[3] jā ruwedi kint ana winti
ušū ġara jā ruwēdi ta-tġauwazti
wimbārḥa jā ruwēdi kint ana wijāki
ušu ġara ja ruwedi ta-ḥall il-fraki.

ubaʿden btitḥannaʾlʿarus. wiz-zlām ibtisḥaġ ʿa-maḥall es-saḥġe lanuṣṣ lel ulabaʿd nuṣṣ lel util-aḫir biruḥ eč-čill lamaḥallech) [XXV].

[1] Bauer § 5, 3 c.
[2] Bauer § 5, 31.
[3] Aus el-barīḥ, vgl. Bauer § 5,2

5. Der eigentliche Hochzeitstag (jōm et-talbīs).

wiṣ-ṣubḥ bidahhib elʿarīs imhimmāt ez-zaffe[1]: min bārud umin ḍabājeḥ umin ṭabīḥ hū ukaraibē(h).

a) Das Bad und das Rasieren.

ufi jom el-ʿirs biruḥ elʿaris ʿal-mdime ubifut il-ḥammam ubitḥammam ubooḥid maʿah ʿašar laḥadd ḫamsṭaʿšar min iḫbabeh ubiḥammimhim ubiġaddihim fiṣ-ṣuk ʿind il-ʿaṣṣi ala ḥsabeh ubaʿden biruḥ hu wijahim ʿal-ḥallak uhu lazim jaʿzim ʿalehim willi birid buḥuk willi ma birid ma biġṣbeh wil-ḥlaka ʿala ḥsabeh. wilʿarus lāzim kaman trūḥ al-ḥammam umaʿha ḥabājibha. uhāḍa killē(h) min šān in-naḍāfe [XXVI].

ubiṣiruʿn-niswan ilimmin baʿḍhin el-baʿḍ wiriḥn ʿa-dār elʿaris wiġannēn wizaġritn.

b) Die Kleidung des Bräutigams.

ubaʿdhʿlʿarīs biġi jilbis awāʿiʿz-zaffe uhāḍōl hinn:

el-kamīs[2] umin fōkē(h)

ṣadrije wil-kimbāz uhada bikun min ḥarir aḥmar au iṣfar au imlauwan uhu wiṣ-ṣadrije bikunu min lon waḥad usiʿreh bikun sitt maġīdijāt umin fōk el-kimbāz

išdād ʿaġami min ṣūf biswa lēra umin fōk eš-šdād

ḍamir ʿuḥ iḥḍar au izrak siʿr arbaʿ irjālat maġde umin fōk eḍ-ḍāmir:

ʿabai — ismaḥ kaman šāle miṣrije leʾinnāḥ btiġi min biad miṣr — min ṣuf. umin fok el-ʿabai biʿdilik min rakbte(h) ʿala ġambē(h):

seʿf. uʿala rāseh:

ṭākije. ufōka:

ṭarbuš muġrabi biswa rjalen bāss. umin fok eṭ-ṭarbuš:

ikḍāḍa[3] bēḍa umin fōk el-kḍāḍe:

čäffīje baġdādi siʿr sitt maġīdijāt [XXVII].

c) Der Schauzug vor das Dorf.

wil-ḥarīm bikunu bibet elʿaris ilabbisu midrāi min ḥašāb ubilabbsuha awaʿiʿʿarus ubiḥiṭṭu ṣīġitha min fiḍḍa umin ḍahab

---

[1] O.Gl.: wiz-zaffe bitkūn fin-nhār ʿukb es-sāʿa arbʿa fränġi wis-saḥġe bitkūn fil-lel.

[2] O.Gl.: umin iġīl ṣaru jilbsu kaman el-bas.

[3] O.Gl.: mendīl.

ʿalēha ubiṣanʿuhā miṯl ṣūrit bani ādam uiḫt el-ʿarīs bitzimmha'[1] wibturkuṣ fīha kiddām el-ʿarīs ubikūnu'l-bawārdīje mistʿiddīn lazzaffe uladarb el-bārūd.

ubaʿdēn biṭlaʿ el-ʿarīs min ed-dār ubirūḥ ʿala'l-ʿēn — uġamīʿ en-nās el-mḥibbīn biṣaffku warāḥ) ubikūlu: ḥōmidá ḥōmidá — uwāḥid au iṯnēn min mḥibbīj-el'arīs birkṣu koddāmē(h) bis-sēf wittirs — ubimši lamaḥall el'ēn wil-bārūd biḍrub wiz-zlām bitziff win-niswān warāḥim tġanni taminhim jēṣalu 'l-ʿēn. wir-rġāl bitziff ṭūl il-wakt [XXVIII].

ḥōmidá ḥōmidá
uḥinnāha jā ḥinna
kaffu ha'l-mḥanna
katalna urāḥe
ḥabbūb eṣ-ṣabāḥe
katalna bṭūlē(h)
jā rannet iḥğūlē(h).

au biġannu hēk:

wiz-zēn zāriʿ lē(h) māres[2]
uiḫna ʿalēha ḥawāres
wiz-zēn zāreʿ lē(h) škāra
uiḫna ʿalēha naṭṭāra.

au kamān biġannu hēk:

ʿabd el-ḥamīd, jā manṣūr
wibsēfak haddēna eṣ-ṣūr
ʿabd el-ḥamīd lā tinhamm
ʿaskarak ʿamma tiltamm
ʿabd el-ḥamīd lā tinhamm
sēfak el-aḥmar junkuṭ damm.

ulammān jeṣalu 'l'ēn, el-ḥarim bikafu jirkṣu min ḥālhim, wiz-zlām illi hum bawārdije bikaʿʿdu ʿalām ubiṣīru jiḍirbu rṣāṣ ufī mīn biṣībē(h) ufī mīn mā biṣībē(h). willi biṣībē(h) bikūlū-lē(h) „ʿafārim" [XXIX].

d) Der Zug zurück ins Dorf und Belustigung auf dem Festplatz.

ubaʿdēn birġaʿu ʿan el'ēn bzaffe miṯl mā iġu ʿalēha, ḥatta jeṣalu maḥall el-miġmaʿ el-wāsiʿ illi bisaʿ ez-zlam killhim. wahl

[1] O.Gl.: btiḥmilha.
[2] O.Gl. = ṣakfit arḍ.

el-ʿarīs bihaijuʾl-fraš umaʿmil el-kahwe wis-sukkar wit-titin wit-timbāk. kille(h) umáʿeh) el-ḥalīb min čīs el-ʿarīs.

ubaʿdēn el-ġudʿān baʿmelu ʿd-dabčei ubimsku biden baʿḍhim ubiṣiru jidibču wikulu [XXX].

jabu ḥiġil wiswara ḥiġlak rannān
min jōmin fāraktūni uana ḥaznān
min jōmin faraktuni mā ʿlamtuni
ʿa-wilfi dair, dilluni! baʿdu mā bān
baʿdu ma bān. jā nāsi, auġaʿ rasi
nhūdē(h) fiḍḍa urūbāṣi kibr il-finġān
kibr il-finġan eh uazġar damʿi tḥaddar
ʿala wilfiʾlli twaddar baʿdu mā bān
bēni ubēn abu kidle miši mišwār
in kān il-ḥakki ʿalaija labʿat mirsāl
in kān il-ḥakki ʿalaija jā ʿēnaija
mahma tuṭlub, ʿalaija min ṣunf il-māl.

ulimmin ikulu-lhim: „bičäffi, jā ġamāʿa. iḥdemuʾl-ḥaḍrin! bisktu uoiruḥu ahl el-ʿarīs ubiṣiru bḥidimt el-ḥaḍrīn. ukaraib elʿarīs biruḥu jidbeḥu ʿd-dabājeḥ wihaijuʾṭ-ṭaʿām. ḥatta tṣīr es-saʿa sitte au sabʿa [XXXI].

e) Das Bedanken der Geschenke (taḫlīf en-nkūṭ).

biltammu čill el-mḥibbīn fil-mḥall el-maʿrūf ubiḥiṭṭu wāḥed iḥallif[1] laʿarīs. uhada lāzim ikun šaṭir ujiḥfaḍ asami ʿlli binakkṭu. ukaraib el-ʿarīs binakkṭu lal-auwal. fīhim mīn biḥuṭṭ nuṣṣ lera ufīhim mīn biḥuṭṭ maġīde unuṣṣ ufīhim aktar au akall utaliʾlġamāʿa nuṣṣ maġīde au ḫams bašālik ukull waḥid lāzim inādī-leh) ṣōt wikūl:

ḫalaf allāh ʿalēk, jaḥmad, uhādi mḥabba bras en-nābi! ḫalaf allah ʿalēk. jaḥmad, uhadi fi rās hal-ġālse zġir wičbīr uhada rjal maġīde ʿēn [XXXII].

wida ʿazam elʿarīs ʿala ḥamūle tānie. ubittifku fi baʿḍhim elbaʿḍ. ufihim mīn bikul: ḫalluna nrūḥ! jaʿniʾlli ileh) ġāje maʿ elʿarīs. uhalli mā-lēh) ġāje. bikul: išču ilna daʿwe ta-nruḥ unitʿib ḫālna? limmu-lēh halli fiʾn-naṣīb uwaddū-lēh) jah. ubiṣiru ilimmu min baʿḍhim el-baʿḍ.

wiḍa wāḥad bēn hal-ġamaʿa ʿlli ḥāḍrīn mā maʿeh) maṣari lēšinneh) fakīr lāzim jistakriḍ wiḥiṭṭ. willa ʿl-ġamaʿa biḥku ʿale(h)

[1] O.Gl.: ināde.

ubikūlu: hāḏa zalami hāmil. wiḏa biṣīr ʿindē(h) ʿurs, mā ḥad biġi ʿalē(h) [XXXIII].

ubiḫallṣu ʿl-lamm min baʿḍhim el-baʿḍ ubiḥsbūhim lēra au lērtēn, ubiwaddūhim maʿ wāḥid min halli ḥāḍrīn. ubirūḥ ʿala maḥall iʿʿarīs illi kāʿid fī(h) ubaʿṭīh lalli biḫallif ubikil-lē(h) maṭalan: hāḏa nkūṭ laʿʿarīs min dār šannaċ — ubiṣīḥ el-mḥallif: ḫalaf allāh ʿalēku, jā dār šannaċ, uhāḏi mḥabba fin-nābi! ḫalaf allāh ʿalēċu, jā dār šannaċ, uhāḏōl lērtēn faransāwi! — ubikūl eʿʿarīs: ċattir darāhimhim!

wiḏa kān ilē(h) mḥibbīn au nasājeb fi ṭāni bäläd, biġībū-lē(h) kauad[1] maʿāhim ubiḥḍaru ʿlʿurs ubinakkṭu miṭl ġērhim. wilʿarīs malzūm ilabbis kull wāḥid minhim hidim wāḥid.

ulamma bitimm en-nkūṭ, ubiḥsbu kaddēš ġamaʿu ubaʿṭuʿlʿarīs mikdār arbaʿ au ḫams rjālāt inakkiṭ eʿʿarūs. wil-bāki bōḫḏē(h) abuʿlʿarīs [XXXIV].

f) Das Abendessen und Befriedigung der Angehörigen der Braut.

ubaʿd ma itimm en-nkūṭ wil-ḥsāb, birūḥu ahl eʿʿarīs iġībuʿṭ-ṭabīḫ ʿašar bawāṭi au ḫamstaʿš ʿala kiṭr karāibē(h) au killithim. ubiḥmilin en-niswān ʿala rūshim el-bawāṭi ubiġannēn uhinni ḥāmlin el-bawāṭi uġājīn ʿala maḥall en-nkūṭ:

uċattir ir-ruzzīje, jā bai aḥmad
wiḥna ġarājeb umaʿnrīd išwaija
uraċċid[2] il-minsaf labu slēmān tikram ʿejūnē(h)

ulimmin iġu bōklu-ċ-ċill — wil-bawāṭi bikun fīhim fatt ḫubz umarakat laḥm taḥt, ufōk el-fatt ruzz imfalfal ufok eċ-ċill laḥm. [XXXV] ubaʿdēn bikulu: ja šabāb, jallāh, niṭliʿel-ʿarājes! ubiġību ḫāl uʿamm eʿʿarus la-mḥall eʿʿarīs ubirīdu iraḍuhim ubiṣīru jiḥku maʿāhim fil-maṣāri ufī mīn baʿṭu hidm (kimbāz ḥarīr) ulērten ufī mīn bōḫuḏ arbaʿ lerāt ufihim mīn bizʿal ubikūl: hāda kahl uana bäddi iḫṣar ʿala ṭūl il-wakt. ubaʿmal ḥiss ubiḥrad ubirmiʿl-maṣāri. wida kān abuʿlʿarīs mā fiš ʿindē(h) ʿaklije, bikul: ana aktar min hēk mā baḥuṭṭiš, utilbis ulā ʿumrak elbist uhāda ʿlli ʿalaija, win kān biddak izjade, ḫod mnabuʿlʿarus. in kan abuʿlʿarūs ile(h) ḫaṭir, ilabbsē(h) lāzim ulā bidd biḥiṭṭ min kisē(h) ubiraḍḍi hal-maṣlaḥa [XXXVI].

[1] O.Gl.: = idbūḥa.
[2] O.Gl.: = labbid.

g) Ankleidung der Braut und Zug der Braut zum Haus des Bräutigams.

ulamma biraḍḍi'l-hal wil-'amm wil-'arus bitkun mitmanni'a 'an libs awai'l-'urs ubitkul: mā bilbis illa ma jiġi 'ammi uḥali wikululi: ilbsi. iḥna rādjīn umarḥabatič! — uba'dha btilbis wibtiṭla' min ed-dar wil-ḥarīm wil-banāt imbārjātha umāskātha uhuje mġamġame[1] 'ala wiġġa(h) ibmändīl ḥarīr rafi' ubitkun lābse miznaka[2] wibtiṭla min dār abūha wil-bawardije 'ala'lbāb ḥaḍrin uwakt ma tiṭla' biḍrub el-bārud ubitkun el-faras ḥaḍra ubirakkbūha 'ala ḍahr el-faras uba'ṭuha sef wibtimske(h) bēn 'enēha 'ala minhārha. wiba'ḍ min har-rġāl bikūd bal-faras wil-ḥarim imbārjatha bil-ġanāni illi issa minkūlha: [XXXVII]

itbaššar jā 'oṭmān ġibna ḥamāmtak
ḥamāme tbarġim-lak
uḥamāme itkil-lak
jā ḥabībi lā tġīḍ immak.

wiḍa fātat 'an dar ġārha lazim ṣaḥeb ed-dar illi hu ġarha jit-'araḍha uja'ṭīha maṣāri hū uġūdtē(h)[3]. ulamma ja'ṭi hal-maṣāri. hal-ḥarīm halli biġannu. bikūlu: ḥalaf allāh 'alēk jabu iḥmad! ḥalaf allāh 'alēk bit-tanie[4]! jalli šarraf allah dikrak. wit'allal ġazal fil-wāde![5] — uff nās bizittu milḥ 'ala rus illi mārkīn min hof el'ēn ufī min ba'ḍ nas bimsku'l-miḥmāṣe ubiširu iḥiṭṭu nar ubaḫḫūr 'alēha wibaru'l'arus au il-'arīs[6] min ḥof el-'en [XXXVIII].

h) Vorgänge im Hause des Bräutigams.

ubitammu mašjīn la-dār el'arīs biṭaijeḥu'l-'arus 'an el-faras ubikūn ḥaḍir brik u'aġīne. ubiḥuṭṭu'l-brīk 'a-rās el'arus ubimasskuha'l'aġine bida h) ulimmin bitfut el-'atabe. el-brik mā btimskiš. fi niswān el-wāḥde btimsik el-brik ubaka' 'an ras el-'arus wibtinkabb el-māje. ubiṭhiṭṭ el-'arus el-'aġine 'ala 'atabt el-bab ubitfūt. ulamma bitfūt. bokafin hal-ḥarim fi ġamb el-ḥeṭ ubinakkišin-ha bibark[7] ubiḥaffilin-ha[8] lal'aris [XXXIX]. ubikun el'aris 'ind el-

[1] O.Gl.: mġaṭṭa.

[2] O.Gl.: ja'ni kalajed min wazārijāt wikrinfil umaškalāt bḥēṭ ntaisittim fi rakbitha.

[3] od. ġuttēdh.

[4] ja'ni lešinnak nakaṭṭ marra tānie.

[5] ja'ni jalli sākin fi mḥall miḥ.

[6] ja'ni jimšu ma'āhim.

[7] ja'ni warak dahab.

[8] ja'ni bḥaḍḍirinha.

ġamāʿa ubiġi ubiġuʾl-ġamāʿa brakṣa ufī min baʿḍ eš-šabāb el-ḥāḍrīn biḍrub elʿarīs min šān lā iḫāf wikūn farḥān ukalbē(h) kaui. ubaʿḍ er-rġāl elʿāklīn biḥāmu ʿannē(h). mniḍ-ḍarb. uhū bihrub ubifūt fid-dār ulamma bifūt laʿind el-ḥarim bikūn maʿā(h) sef ubisḥabē(h) min krābē(h) ubiʿmid elʿarūs ubiḥiṭṭ ḥadd es-sēfʿ ʿala rāsā(h) uhī btimsik es-sēf bīd el-jamīn ʿala šaddītē(h)[1] widā(h) šamāl ʿala rās es-sēf ubikūn ʿala wiġ el ʿarūs mändīl rafiʿ ubikīmē(h) ʿan wiġā(h) bīde(h) ubiṭūl elmaṣāri min ġēbtē(h) rbāʿ maġīde ubaʿšālik ubiṣīr iḥiṭṭ fi bēn ʿēnēha ʾl-bišlik ubikūl: hāḍi mḥabbe brās abuči, baʿdēn biḥiṭṭē(h) bīdā(h) ubiġib ġērē(h) ubiridd iḥiṭṭē(h) bēn ʿenēha ubikūl: hāḍi mḥabbe brās aḫuki — wibḥiṭṭē(h) baʿdēn bīdā(h) ubaʿd el-āḫir, limmin ennkuṭ juḫlaṣ, biġib miḥrame ubimsaḥ en-nkūš ʿan wiġā(h) ubikif bġaṃb el-jamīn ubiṣiriu el-ḥarīm inakkiṭnā(h). ufīhim mīn biḥiṭṭ bišlik au nuṣṣ bišlik ubikūlū-lā(h): ḫūḍi nkūṭik, jā flāne! ḥatta jiḥlṣu kull el-ḥāḍrīn ubiṭlaʿuʾl-ḥarīm min ʿindā(h). [XL] ubittamm hī uġōzha ubisakkru ʿalēhim el-bab ubitkūn lābse waṭa umā btirḍāš tišlaḥē(h) ʿan el-frāš ḥatta jaʿṭība maṣāri maġīde au iktar. wibtišlaḥ ġamiʿ libsha ubitḥalli et-tōb er-rfiʿ ʿalēha bäss. ufī mniššabāb el-mʿaṭṭarīn bitsammaʿu ʿal-bāb šū bikūl elʿarīs laʾarus ušū hī bitġāubeh). ufiš-ṣubḥ. lamma biṭlaʿ en-nhār, malzūm iġīb iḍbīḥa maʿā(h) widbaḥha wisauwi ʿalēha ṣabūḥ[2] ulimmin jiṣṭibḥu, el-kull birūḥ la-mḥallē(h). ubibkaʾlʿarīs sabʿat-ījām imʿaijed. win-nās biġu laʿindē(h) ubäss fin-nhār umā ḥadan biġi laʿindē(h) fil-lēl ḥatta wala ahlē(h) [XLI].

wida kān insān aḫaḍ badal mā bidfaʿš darābim ʿan marteh)

i) Verhalten bei mehrfacher Verheiratung.

wida kan fi imkanē(h) itġauwaz aċtar min waḥde mā biwaḫḫirš. uhāda ši ḥalal ʿind ahl lifta lešinhim mishmīn.

uläċin lāzim ċill marra idfaʿ ḥakk el-mara eġ-ġdīde. amma muš mimċin jaʿmlu-lē(h) saḫġe lēš hadi iċramije baʿmlūha lalli bitġauwaz auwal marra. umuš mimċin jaʿmlū-le(h) zaffe kamān.

amma'l-mḥibbīn binakkṭū(h) uhu baʿmal-lhim ʿalfe miṭl elʿāde [XLII].

[1] O.Gl.: masktē(h).

[2] O.Gl.: jaʿni jʿzim ʿalēha karāibē(h) willi min ġer ḥalad.

E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW., Kochstr. 68—71.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU